João Quartim de Moraes
(Org.)

HISTÓRIA DO MARXISMO NO BRASIL

Volume III

Teorias. Interpretações



EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

Reitor: Hermano Tavares
Coordenador Geral da Universidade: Fernando Galembeck
Pró-Reitor de Extensão: João Wanderley Geraldi
Diretor Executivo: Ezequiel Theodoro da Silva

JOÃO QUARTIM DE MORAES
(Org.)

HISTÓRIA DO MARXISMO NO BRASIL

VOLUME III

TEORIAS. INTERPRETAÇÕES

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

H629 História do marxismo no Brasil / João Quartim de Moraes (org.). – Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1998. (Repertórios)

Conteúdo: v.3. Teorias. Interpretacões.

1. Comunismo – Brasil – História. I. Moraes, João Quartim, 1941-. II. Título.

20.CDD - 320.5320981

ISBN 85-268-0432-4

Índices para catálogo sistemático:
1. Comunismo – Brasil – História 320.5320981

Coleção Repertórios

Projeto Gráfico
Camila Cesarino Costa
Eliana Kestenbaum

Produção Editorial
Sandra Vieira Alves

Preparação de Originais
Kátia de Almeida Rossini

Revisão
Patrícia Leal Di Nizo
Ivana de Albuquerque Mazetti

Editoração Eletrônica
Helvética Editorial Ltda.

1998
Editora da Unicamp
Caixa Postal 6074
Cidade Universitária – Barão Geraldo
CEP 13083-970 – Campinas – SP – Brasil
Fone: (019) 788.1015
Fone/Fax: (019) 788.1100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Teorias. Interpretações *O título do presente volume corresponde à dualidade de sua composição temática. Os dois primeiros capítulos estão consagrados a dois dos grandes teóricos marxistas do século XX, Gramsci e Althusser, cuja profunda influência sobre o pensamento da esquerda brasileira a partir dos anos de 1960 é desnecessário enfatizar. Com eles completa-se a exposição, desenvolvida no volume II, dos principais* influxos teóricos *recebidos pelo marxismo brasileiro. Os cinco outros são* interpretações *marxistas de grandes questões brasileiras: democracia, desenvolvimento nacional, contradições estruturais, cultura popular.*

Aos que não tenham lido os dois volumes anteriores, vale esclarecer que desde 1988, quando se reuniu em Teresópolis um seminário especialmente consagrado à discussão do projeto História do marxismo no Brasil, *formou-se o consenso de que o tema deveria ser tratado em três aspectos complementares: a* recepção *das idéias marxistas, a* interpretação *do Brasil inspirada nestas idéias e a* ação revolucionária *que elas suscitaram. Relativamente a este consenso, o terceiro volume marca a passagem do primeiro para o segundo eixo temático. Conclui a exposição dos influxos vindos de fora e começa a das visões marxistas da sociedade, da cultura e da revolução brasileira.*

Preservamos, nos volumes já publicados, a concepção de uma estrutura em três eixos, adaptando-a, no entanto, às condições concretas de elaboração de cada volume. Tentamos inicialmente, no que fomos mais cartesianos que dialéticos, fazer corresponder um volume a cada eixo temático. Logo ficou claro, entretanto, já a propósito do primeiro eixo, que teríamos de melhor distinguir, de um lado, o impacto *exercido na esquerda brasileira pelas revoluções inspiradas no mar-*

xismo e, de outro, a recepção *da teoria marxista. É evidente, com efeito, que o tipo de influência exercida por processos revolucionários concretos, sobretudo se épicos e exitosos, como o foram a Revolução de Outubro, a Revolução Chinesa, a Revolução Cubana, opera de maneira distinta daquela resultante de processos intelectuais de absorção das obras de Marx, Engels, Lênin e continuadores.*

A realização editorial do primeiro eixo desdobrou-se portanto em dois volumes. Dois e meio, para ser exato, já que, como vimos, a primeira parte deste terceiro volume completa a exposição da recepção das teorias marxistas desenvolvidas no segundo.

As dificuldades decorrentes das restrições orçamentárias impostas às Universidades públicas e da contração do mercado editorial explicam o considerável atraso da publicação deste terceiro volume relativamente a nossas demasiado otimistas previsões anteriores. A espera forçada trouxe-nos ao menos o benefício de nos deixar tempo para discutir sem pressa o prosseguimento do projeto. Se três volumes foram necessários para concluir o primeiro eixo temático e avançar na exposição do segundo, ficava evidente que os três eixos não poderiam caber em quatro volumes. Uma remodelação se impunha. Para tanto, ampliamos a Comissão Editorial, rediscutimos o projeto em todos os aspectos e, em reunião ocorrida em dezembro de 1997, decidimos consagrar o quarto volume à complementação do segundo bloco temático (interpretações marxistas do Brasil) e dois outros mais ao terceiro e último bloco (o combate revolucionário dos marxistas brasileiros). O trabalho de organização foi dividido entre os membros da comissão ampliada. A preparação do quarto volume, Visões do Brasil, *ficou sob responsabilidade de Marco Tadeu del Roio (Unesp/Marília) e de Ângelo José da Silva (UF do Paraná); a dos volumes V e VI foi confiada a Daniel Aarão Reis (UFF) e Marcelo Ridenti (Unicamp).*

O projeto História do marxismo no Brasil *segue adiante.*

João Quartim de Moraes
abril de 1998

PARTE I

TEORIAS

1

*O IMPACTO DA TEORIA ALTHUSSERIANA DA HISTÓRIA NA VIDA INTELECTUAL BRASILEIRA**

Décio Saes

À memória de Luiz Pereira e de Eginardo Pires.

Ao noticiarem a morte de Louis Althusser, em 1990, alguns órgãos de imprensa brasileiros repercutiram, nos necrológios preparados para a ocasião, uma idéia que já se difundia havia algum tempo no meio acadêmico local. Desde a década de 1980, circulava nesse meio, de modo informal e difuso, a opinião de que o impacto do pensamento althusseriano na vida intelectual do Ocidente e, mais especificamente, do Brasil, teria se esgotado em meados da década de 1970 ou, no mais tardar, nos fins dessa década.

Essa opinião exprime corretamente a realidade? Antes de ser respondida globalmente, tal questão deve ser abordada na análise da vida

* Este trabalho é fruto das atividades de pesquisa e discussão desenvolvidas no grupo de estudos sobre o pensamento althusseriano que funcionou no IFCH da Unicamp, de novembro de 1987 a setembro de 1993. A pesquisa bibliográfica sobre o impacto do pensamento althusseriano na vida intelectual brasileira começou no final de 1991 e foi realizada por Sérgio Soares Braga e por nós; no biênio 1992-1993, Luciano Cavini Martorano se juntou ao grupo na discussão dos textos constantes na bibliografia anteriormente levantada. Portanto, sem a preciosa colaboração desses colegas, este texto não poderia ter sido escrito, razão pela qual deixamo-lhes aqui o nosso agradecimento. Mas os erros eventualmente cometidos na interpretação dos textos e as posições teóricas aqui defendidas são de nossa inteira responsabilidade.

intelectual dos diferentes países ocidentais. No que diz respeito especificamente ao Brasil, essa opinião — digamo-lo desde logo — está longe de espelhar fielmente a realidade. Uma pesquisa bibliográfica cuidadosa revelará que o pensamento althusseriano ainda é posto pelos intelectuais brasileiros como objeto de reflexão, em plena década de 1980. Dois breves exemplos: em 1983, Ruy Fausto publica em português — como capítulos do livro *Marx/lógica e política* — alguns dos melhores ensaios "brasileiros" sobre o pensamento althusseriano; e, pouco antes que a década de 1980 se encerre, Ronald de Oliveira Rocha aborda, em "Modo de produção de transição: crítica a uma categoria estruturalista",[1] um tema teórico — a concepção althusseriana de "modo de produção" — que o senso comum acadêmico já supunha sepultado.

O fato de, vinte anos após a emergência da corrente teórica althusseriana, suas teses ainda se constituírem em objeto de reflexão no Brasil nada tem, em si mesmo, de surpreendente. O amadurecimento da reflexão sobre qualquer corrente inovadora de pensamento jamais se processa instantaneamente; muito pelo contrário. Esse processo de amadurecimento intelectual ocupa não meses, e sim anos ou até mesmo décadas. Por essa razão, muitos dos trabalhos que repercutem imediatamente, de modo "positivo" ou "negativo", teses inovadoras tendem a uma certa superficialidade; e se configuram, numa certa medida, como expressões daquilo que a sociologia da cultura convencionou chamar "modas intelectuais". Ora, paralelamente à implantação e à estabilização (sempre efêmera) de uma nova moda intelectual — e inclusive após o esgotamento dessa moda —, processa-se, num círculo intelectual restrito, a assimilação profunda, em todas as suas implicações e mediações, das teses superficialmente convertidas em moda intelectual. Por "assimilação profunda" entenda-se: capacidade de propor novos argumentos favoráveis a tais teses e de desenvolver teoricamente alguns dos seus aspectos; ou, inversamente, capacidade de criticá-las, expondo sistematicamente os seus desajustes internos e, no limite, contrapondo-lhes alguma alternativa teórica.

No que diz respeito à repercussão do pensamento althusseriano, pode-se detectar o desenvolvimento, no Brasil pós-1965 (data da publicação de *Pour Marx* na França), desses distintos processos intelectuais: a abordagem superficial e a assimilação profunda. Ora, é deste último processo que vamos nos ocupar aqui. Essa escolha nos afasta, em primeiro lugar, da incumbência de escrever a reportagem sobre a evolução da "moda althusseriana" no Brasil. Em segundo lugar, ela nos

desobriga de oferecer ao leitor um registro das incontáveis menções feitas ao pensamento althusseriano na literatura filosófica, histórica e sociológica brasileiras. Por último, ela exclui a abordagem das inúmeras empreitadas de "utilização prática" — operatória — dos conceitos althusserianos, desde que esse procedimento "prático" não se faça acompanhar de uma efetiva reflexão teórica sobre tais conceitos.

O que nos interessa aqui, portanto, é a literatura brasileira que fixa como objeto explícito os conceitos e as teses formulados pela corrente althusseriana. Essa literatura é aquela que "pensa" sobre o pensamento althusseriano, ao invés de simplesmente "utilizá-lo". Pretendemos, portanto, apontar os conceitos e teses althusserianos que se convertem, no Brasil, em objeto explícito de reflexão. E, mais ainda, buscamos definir os *termos* da recepção de tais conceitos e teses no contexto intelectual brasileiro; e essa busca implica reconstituir as linhas de argumentação favoráveis ou contrárias a tais conceitos e teses.

Mas também foi necessário, para os fins de redação deste ensaio, fazer uma segunda escolha. Nossa pesquisa bibliográfica sobre o impacto do pensamento althusseriano no Brasil produziu material abundante, cuja exploração não poderia se fazer no espaço de um único texto. Por isso, abordaremos aqui tão-somente o impacto de um aspecto específico do pensamento althusseriano na vida intelectual brasileira: a teoria althusseriana da história, ou — dito de outra forma — a versão althusseriana do materialismo histórico. Neste ensaio, deixaremos portanto de lado o impacto produzido sobre os intelectuais brasileiros pelos temas cruciais da "filosofia" althusseriana: a distinção de "filosofia" e "ciência", por um lado, e de "ciência" e "ideologia", por outro lado; a distinção de "objeto real" e de "objeto de conhecimento"; a caracterização do processo de conhecimento através do esquema das "três generalidades"; a afirmação de que os critérios de validação da prática científica são puramente "internos"; a identificação de uma "cesura epistemológica" no pensamento de Marx. Há muito a dizer sobre o impacto da "filosofia" althusseriana na vida intelectual brasileira. Seria, portanto, inconveniente que repartíssemos o espaço desse texto entre a abordagem de tal impacto e a análise da repercussão obtida entre os pesquisadores brasileiros pela teoria althusseriana da história. Caso o fizéssemos, o resultado seria excessivamente superficial e panorâmico no que diz respeito ao impacto de *ambos* os aspectos do pensamento althusseriano na vida intelectual brasileira. Assim, tivemos de optar; mas não quisemos sugerir, através de nossa escolha — a abordagem do impacto da ver-

são althusseriana do materialismo histórico — que um tema seja prioritário em relação ao outro. No terreno da história do impacto das idéias marxistas no Brasil, há ainda muito trabalho por fazer; e todos os esforços desenvolvidos nessa direção serão bem-vindos.

A reconstrução althusseriana da teoria marxista da história

"Marx abriu para o conhecimento científico um novo e terceiro continente científico, o continente História [...]". Essa fórmula, proposta por Althusser em *Lénine et la philosophie*,[2] resume um dos aspectos centrais da postura assumida pela corrente althusseriana[3] diante da teoria marxista. Para tal corrente, o marxismo contém não apenas uma filosofia (o materialismo dialético), como também uma ciência: a ciência da História (ou materialismo histórico).[4] É visível, nessa postura, a intenção de reafirmar o caráter científico do marxismo e de contrariar um certo anticientificismo, já solidamente enraizado no campo do chamado "marxismo ocidental". Emergindo dentro desse campo intelectual específico, tal qual ele se apresenta nos anos 60, a proposta althusseriana assume objetivamente uma feição polêmica, já que para as correntes dominantes do "marxismo ocidental" a legitimação teórica da distinção daquelas duas disciplinas significa não um retorno ao marxismo clássico, e sim uma restauração inesperada e extemporânea do marxismo da Terceira Internacional (ou, para sermos mais explícitos, do marxismo staliniano).[5]

Mas a corrente althusseriana não sustenta apenas que a teoria marxista contém duas disciplinas distintas: o materialismo histórico e o materialismo dialético. Ela também defende a tese segundo a qual a teoria marxista é, *antes de mais nada* — isto é, em primeiro lugar — uma ciência da história. Althusser abordou, em inúmeros textos, o tema da primazia da ciência da história marxista diante da filosofia marxista. Uma formulação lapidar acerca desse tema se encontra na nota "Aos leitores brasileiros", que abre a edição local de *Pour Marx*:

> *[...] a fundação da ciência da história por Marx 'provocou' o nascimento de uma nova filosofia teórica e praticamente revolucionária: a filosofia marxista ou materialismo dialético. O fato dessa filosofia sem precedentes ainda se encontrar, do ponto de vista de sua elaboração teórica, em atraso, em relação à ciência marxista da História (o materialismo histórico), explica-se por razões teóricas: as grandes revoluções filosóficas são sempre precedidas e 'veiculadas' pelas grandes revoluções científicas, que nelas 'operam', mas é preciso um grande trabalho teórico e uma grande maturação histórica para conferir-lhes uma forma explícita e adequada.*[6]

Essa tese — a da primazia do materialismo histórico diante do materialismo dialético — só pode se sustentar caso sejam redefinidas as "esferas" respectivas do materialismo histórico e do materialismo dialético (ampliação da primeira esfera e redução da segunda esfera). Mais adiante, abordaremos parcialmente esse processo de redefinição, ao reconstituirmos a versão althusseriana do materialismo histórico.[7]

A redefinição althusseriana da esfera do materialismo histórico começa, evidentemente, pela abordagem da seguinte questão: qual é o *objeto* da ciência da história? Inúmeros textos produzidos pela corrente althusseriana se pronunciam sobre tal questão. A análise de tais textos revela, de um lado, que certas idéias gerais inspiram igualmente todas essas tentativas particulares de reflexão sobre o objeto da ciência da História; e, de outro lado, que há diferenças mais ou menos agudas entre as diversas fórmulas propostas nesse terreno.

Evoquemos inicialmente a fórmula proposta por Althusser em *Lire le Capital*: ela se destina a demarcar liminarmente o terreno do materialismo histórico e a distingui-lo de toda e qualquer concepção empirista de História. Contrariando aqueles historiadores para os quais todo acontecimento é histórico (tudo o que ocorreu no passado sendo, nesse caso, História), Althusser propõe uma definição "rigorosa" — isto é, restritiva — de *fato histórico*. Segundo tal definição, são fatos históricos, "[...] entre todos os fenômenos que se produzem na existência histórica, os *fatos que afetam com uma mudança as relações estruturais existentes*".[8] Não é conveniente, por ora, explorar todos os termos dessa definição. Neste momento, só queremos indicar que, conforme essa definição, nem todo acontecimento — ou por outra, nem tudo aquilo "que se produziu na existência histórica" — deve se constituir em objeto da ciência da História. O processo histórico, já reconstruído pelo materialismo histórico, abrange portanto tão-somente os processos de mudança das estruturas existentes; isto é, de transformação do tipo vigente de sociedade. Em suma: se, nos termos dessa fórmula, nem todo "passado" é sinônimo de

"História", isso ocorre porque nem todo "passado" é sinônimo de "mudança social".

É interessante agora mencionar a definição de *acontecimento histórico* proposta por Althusser no "Anexo" de "Contradição e sobredeterminação". Pode-se igualmente detectar a presença, sob essa formulação, da intenção de criticar a identificação convencional de "acontecimento passado" e "História"; e de abrir caminho, dessa forma, para a conceituação rigorosa do objeto da ciência da História. Porém, o conteúdo da definição ali proposta, de *acontecimento histórico*, é diferente do conteúdo da definição de *fato histórico* apresentada por Althusser em *Lire le Capital*. Diz Althusser em "Contradição e sobredeterminação":

> *O que faz que* tal *acontecimento seja* histórico *não é que ele seja um* acontecimento, *é justamente a sua* inserção em formas elas próprias históricas, *nas* formas do histórico como tal (das formas da estrutura e da superestrutura) *[...] Um acontecimento que cai sob essas formas, que tem motivo de cair sob essas formas,* que é um conteúdo possível para essas formas, *que as afeta, que lhes diz respeito, as reforça ou as enfraquece, que as provoca ou que elas provocam, ou mesmo escolhem ou selecionam, eis aí um acontecimento histórico.*[9]

Pode-se notar que, nos termos dessa definição, *acontecimento histórico* não é apenas o acontecimento que "afeta com uma mudança as relações estruturais existentes"(como Althusser propõe em *Lire le Capital*). Aqui, é histórico todo acontecimento que se relacione *de algum modo* — positivo ou negativo — com as estruturas existentes. Vale dizer: é histórico tanto o acontecimento que contribui para a *transformação* dessas estruturas quanto o acontecimento que contribui para a sua *conservação*.

Althusser propõe, portanto, em pontos diferentes de sua obra, definições diversas de "fenômeno histórico": na primeira passagem citada (a de *Lire le Capital*), ele identifica "História" e "mudança social"; na segunda passagem citada (a de *Pour Marx*), ele inclui dentro da "História" não apenas a "mudança social" como também a "reprodução social". É importante sublinhar ainda uma vez que, por trás da diferença, subsiste uma certa unidade entre as duas definições. A saber, ambas colocam em questão a concepção — qualificada como "empirista" — que identifica "História" e "passado". De qualquer modo, é imperativo que

respondamos à seguinte questão: qual das duas definições de "fenômeno histórico" produz efeitos teóricos dominantes no conjunto dos textos produzidos pela corrente althusseriana? Resposta: é a definição ampliada de "fenômeno histórico", proposta no "Anexo" de "Contradição e sobredeterminação", segundo a qual é histórico todo o acontecimento que se relacione de algum modo — positivo ou negativo — com as estruturas existentes.

Qual é o fundamento dessa afirmação? Para se responder a essa pergunta, é preciso ter-se em conta que a definição de "fenômeno histórico" não esgota, para a corrente althusseriana, *todo* o trabalho de delimitação do objeto de ciência da História. Para que esse trabalho se complete, é necessário que essa definição deságüe noutros conceitos. Quando, em "Contradição e sobredeterminação", Althusser define como históricas as *práticas* de algum modo relacionadas com as *estruturas* (negando, portanto, tal qualidade à infinidade de atos cotidianos destituídos de qualquer relevância para conservação ou transformação dessa estrutura), ele já está indiretamente apontando as estruturas como objeto privilegiado da ciência da História.

Mas, de que está falando Althusser, ao relacionar de modo algo sumário a "História" e as "estruturas"? Noutra passagem de "L'objet du Capital", Althusser esclarece que o objeto da teoria da História é a "totalidade (social) complexa".[10] Por "totalidade social complexa", Althusser entende um modelo geral de funcionamento das sociedades humanas, aplicável na análise de sociedades concretas pertencentes às mais diversas épocas históricas. Esse modelo é denominado por Althusser "modo de produção"; o que significa que esse autor confere a tal expressão um sentido mais abrangente que aquele predominante nos textos clássicos do marxismo.[11] Ora, a totalidade social complexa — o modo de produção — é, para Althusser, um "todo estruturado"; vale dizer, uma estrutura.[12] E mais: essa estrutura social global consiste numa articulação de diversas estruturas, correspondentes, cada uma, a um nível específico da atividade social. Esclarece-se, desse modo, a natureza da relação existente, no pensamento althusseriano, entre a "História" e as "estruturas". Ao definir o modo de produção — isto é, a "totalidade social complexa"— como o objeto da ciência da História, Althusser eleva por duas vezes as "estruturas" a essa mesma condição: a primeira, como estrutura social global; a segunda, como partes diferenciadas, integrantes desse todo estruturado. Quanto aos "acontecimentos": eles se alçam à condição de objeto da ciên-

cia da História estritamente na medida em que se relacionam com as estruturas; vale dizer, com o modo de produção.

É preciso neste ponto sublinhar que, ao longo dos anos 60, o aspecto *dominante* do trabalho teórico da corrente althusseriana no terreno do materialismo histórico é a eleição do modo de produção, enquanto modelo *geral* de funcionamento das sociedades humanas, como objeto privilegiado da ciência da História. É nesse sentido que se pronuncia, por exemplo, Balibar em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique":

> *O conceito de "modo de produção" e aqueles que lhe são imediatamente ligados aparecem desse modo como os primeiros conceitos abstratos, cuja validade não é, enquanto tal, limitada a um certo período ou tipo de sociedade; conceitos dos quais depende, ao contrário, o conhecimento concreto dos mesmos. Daí a importância de defini-los no nível de generalidade que eles comportam[...].*[13]

Mas esse conceito de "modo de produção" não pode se constituir em objeto único da ciência da História. É o que podemos depreender da análise de qualquer uma das duas definições de "fenômeno histórico" propostas por Althusser (a de *Pour Marx* e a de *Lire le Capital*). Não obstante o caráter mais restritivo de uma (a de *Lire le Capital*) e o caráter mais abrangente de outra (a de *Pour Marx*), ambas as definições reconhecem a historicidade de acontecimentos que contribuem para a *transformação* das estruturas.

Ora, se a corrente althusseriana busca incluir, dentro da tradição marxista, o estudo da transformação das estruturas no terreno do materialismo histórico, isso significa que o conceito de "modo de produção", enquanto modelo geral de funcionamento das sociedades humanas, não corresponde a *todo* o objeto da ciência da História. Também se constituem em objeto dessa ciência os modelos particulares de sociedades — ou *modos de produção particulares* —correspondentes a maneiras diversas de realização do modelo geral de funcionamento das sociedades humanas (*o modo de produção em geral*). E uma vez introduzida a idéia da pluralidade de tipos de sociedade — modos de produção particulares — torna-se possível pensar teoricamente a transformação social, sob a forma da *transição* de um a outro tipo particular de sociedade; isto é, da transição de um a outro modo de produção particular.

Portanto, uma caracterização abrangente do objeto da ciência da História, dentro da perspectiva althusseriana, leva em conta: a) o modo de produção em geral; b) os modos de produção particulares; c) a transição de um modo de produção particular a outro. Esses diferentes aspectos são mencionados por Althusser num texto de síntese teórica: "Materialismo histórico e materialismo dialético". Althusser esclarece, em primeiro lugar, que o materialismo histórico se reporta "[...] *a todos* os modos de produção, aos quais fornece uma teoria geral". A essa formulação geral, Althusser agrega, em segundo lugar, a tese segundo a qual "[...] o materialismo histórico tem por objeto os *modos de produção* que surgiram e surgirão na história". Finalmente, Althusser sustenta que o materialismo histórico, além de abordar a estrutura dos modos de produção, também estuda "[...] sua constituição e as *formas de transição* que permitem a passagem de um modo de produção para outro.[14] Esse texto é bastante esclarecedor quanto à definição althusseriana do objeto do materialismo histórico. Entretanto, a passagem mencionada omite uma das questões cruciais da teoria althusseriana da História: é possível pensar teoricamente a *transição em geral* — isto é, a passagem de um modo de produção qualquer a outro modo de produção qualquer — e, a seguir, considerar cada transição de um modo de produção particular a outro modo de produção particular como uma variante específica da transição em geral (ou, por outra: como uma realização particular do conceito de "transição")? No texto mencionado, Althusser aponta desde logo a necessidade de se estudar as "formas de transição", sem qualificar previamente o lugar teórico a ser ocupado pelo conceito de "transição" no estudo em questão. Já Balibar, em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", alça-se a um outro nível: o da busca dos elementos necessários à construção do conceito de "transição".[15] O trabalho teórico desenvolvido nesse terreno por Balibar constitui, na verdade, a única tentativa sistemática, partida da corrente althusseriana, de construir um conceito de "transição" que se articulasse eficazmente ao conceito althusseriano de "modo de produção". A proposição de um conceito de "transição" em geral se torna teoricamente indispensável a partir do momento em que se produz um conceito de "modo de produção" em geral. Ou seja: o passo teórico seguinte, após a construção de um modelo geral de funcionamento das sociedades humanas, deve ser a conceituação: a) da crise desse funcionamento; b) das condições de restauração desse funcionamento. Pode-se, portanto, afirmar que Balibar chega, em *Lire le Capital*, ao limite máximo de exploração das pos-

sibilidades teóricas abertas pelo conceito althusseriano de "modo de produção". Quanto a Althusser: em nenhum momento seu trabalho teórico tomará essa direção, a despeito de seu claro interesse teórico e político por um processo particular de transição: a passagem do capitalismo ao socialismo.[16]

A apresentação da posição althusseriana em relação ao objeto do materialismo histórico estaria neste ponto terminada, caso não encontrássemos, em textos produzidos pela corrente althusseriana, novas fórmulas acerca desse objeto. Diz Althusser na nota "Aos leitores brasileiros", constante na edição local de *Pour Marx*: "Com efeito, em conformidade com a tradição constantemente retomada pelos clássicos do marxismo, podemos afirmar que Marx fundou uma nova ciência: a ciência da história das '*formações sociais*'".[17] E em "Práctica teórica y lucha ideológica" nos deparamos com a seguinte formulação: "A teoria da história, teoria dos diferentes modos de produção, é *na verdade* a ciência da totalidade orgânica em que se constitui toda *formação social* dependente de um modo de produção determinado".[18] Essas passagens de caráter sintético atribuem um novo objeto à ciência da História: "as formações sociais". Examinaremos, mais adiante, o conceito althusseriano de "formação social". Para os fins deste tópico, é importante apenas destacar que, se o "modo de produção" corresponde ao modelo geral de funcionamento das sociedades humanas e os "modos de produção particulares" equivalem a modelos particulares (cabíveis dentro dos limites fixados pelo modelo geral) de sociedade, "formação social" designa uma sociedade concreta — circunscrita no tempo histórico e no espaço —, onde se realizam simultaneamente o modelo geral de funcionamento das sociedades humanas e os modelos particulares de sociedade.

Caso não se faça, na análise global do pensamento althusseriano, nenhum esforço para conciliar as teses aparentemente discordantes, chegar-se-á sem dúvida à conclusão de que a corrente althusseriana oscila quanto à eleição do objeto do materialismo histórico. Todavia, essa conclusão é, no mínimo, exagerada. Se encontramos no pensamento althusseriano duas formulações distintas sobre o objeto do materialismo histórico, isso se explica pelo fato de que a postura epistemológica althusseriana implica o desdobramento do objeto de qualquer ciência em dois: de um lado, o objeto de conhecimento (construído intelectualmente pelo cientista); de outro lado, o objeto real (o único efetivamente existente; e — esclareça-se — existente independentemente do pensamento). No terreno específico dos estudos sobre a História, isso significa que o

cientista constrói no pensamento certos objetos (como o "modo de produção" e a "transição") que, postos em operação, permitir-lhe-ão chegar ao conhecimento de objetos reais e concretos (as "formações sociais"). Pode-se dizer desse modo que, para a corrente althusseriana, a *História como ciência* é um conjunto de conceitos cuja utilização torna possível o conhecimento da *História como processo real*.[19] Não há, portanto, desajuste teórico de monta entre as diferentes formulações althusserianas sobre o objeto do materialismo histórico. Se tais formulações coexistem, a despeito de sua diversidade, dentro do pensamento althusseriano, é porque elas indicam, na sua conjugação, que a investigação histórica implica tanto a construção de objetos de pensamento quanto o conhecimento final de objetos reais.

Fica assim exposto o primeiro aspecto do trabalho althusseriano de redefinição da esfera do materialismo histórico: a delimitação do objeto da ciência da história. As freqüentes reflexões autocríticas de Althusser não trouxeram modificações substanciais à perspectiva geral, assumida pela corrente althusseriana nos anos 60, de caracterização do objeto da ciência da História. A rigor, tais reflexões visaram sobretudo o conceito de filosofia e a definição da relação existente entre filosofia, ciência e ideologia. Ou seja: elas não puseram fundamentalmente em questão a reconstrução althusseriana — os seus conceitos, as suas leis — do materialismo histórico. Ora, se levamos em conta a efetiva primazia, no pensamento althusseriano, do materialismo histórico com relação ao materialismo dialético, podemos concluir provisoriamente que as sucessivas autocríticas de Althusser pouco modificaram o cerne do pensamento althusseriano.

Porém, Etienne Balibar — sem dúvida, o intelectual althusseriano mais diretamente envolvido no trabalho de reconstruir o materialismo histórico — fará, alguns anos após a publicação de *Lire le Capital*, uma ampla (porém não profunda) autocrítica, referente às teses sobre o materialismo histórico apresentadas em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique". Alguns aspectos dessa autocrítica, proposta em "Sur la dialectique historique (quelques remarques critiques à propos de 'Lire le Capital')",[20] serão abordados noutros tópicos deste ensaio. Neste tópico, queremos destacar tão-somente a autocrítica de Balibar no que diz respeito à delimitação do objeto da ciência da História.

No seu primeiro ensaio, Balibar havia apontado o "modo de produção" e a "transição" como objetos privilegiados da ciência da História. E sustentava, além disso, que, a partir do conceito de "modo de produção" (por uma via que indicaremos no tópico seguinte), seria possível constru-

ir vários conceitos de "modos de produção particulares", dos quais alguns "jamais teriam existido sob forma *independente*" (como o "modo de produção mercantil", baseado em pequenos produtores individuais, proprietários dos meios de produção), e outros só poderiam ser definidos nas suas "condições gerais" (como o modo de produção socialista).[21] Em "Sur la dialectique Historique", Balibar afirma que a única "dialética histórica real" é a do "[...] processo de transformação de cada 'formação social' concreta [...]".[22] E, nessa perspectiva, propõe a seguir que se pense "[...] o objeto do materialismo histórico como processo de transformação de formações sociais concretas, como tal *singulares* [...]".[23] Tais afirmações ainda não implicam a reformulação da perspectiva althusseriana de caracterização do objeto da ciência da História, tal qual ela se delinea em *Sobre o trabalho teórico*. Althusser pondera, de um lado, que o discurso teórico consiste na produção de conceitos (objetos de pensamento); mas reconhece, por outro lado, que o seu objetivo final é o conhecimento de objetos reais, concretos e singulares, que são os únicos objetos *existentes*: as formações sociais. Pode-se, portanto, concluir que, caso Balibar se limitasse a caracterizar o processo histórico real como o objetivo final do processo de conhecimento, ele estaria apenas contribuindo para esclarecer uma posição teórica — a althusseriana — que nem sempre havia sido exposta com toda a clareza possível e necessária.

Ocorre entretanto que Balibar, no seu segundo ensaio sobre o materialismo histórico, vai mais longe. Em nome da primazia do conhecimento das formações sociais concretas, Balibar questiona — num processo de aberta autocrítica — a legitimidade da construção de: a) uma teoria do modo de produção em geral; b) uma teoria dos modos de produção particulares; c) uma teoria geral da transição histórica; d) uma teoria das transições particulares (isto é, das transições de um modo de produção particular a outro). Diz Balibar:

> *[...] a teoria dos modos de produção particulares (dentre os quais o modo de produção capitalista, analisado em detalhe por Marx) depende ela própria de uma teoria geral dos modos de produção, que só pode ser uma teoria do modo de produção em geral, bem como das suas 'variações' possíveis: em suma, uma teoria que corre o risco de cair, e não sem contradições, sob uma inspiração tipologista ou estruturalista.*[24]

E mais adiante:

> *Na verdade, a própria existência do materialismo histórico implica a tese seguinte: há uma* problemática geral *da 'transição' nas formações sociais [...] Mas não existe, do mesmo modo,* teoria geral *da transição, no sentido forte de explicação da causalidade real de um processo. Ao contrário, verifica-se que* cada 'transição' histórica é diferente, *materialmente e, portanto, conceitualmente, e é precisamente essa diferença necessária que permite compreender a problemática do materialismo histórico.*[25]

A autocrítica de Balibar é, de um ponto de vista estritamente teórico — o único que nos interessa aqui —, superficial. Ou seja: ela se revela incapaz de propor uma efetiva alternativa teórica às teses althusserianas sobre o materialismo histórico. Ao defender a "suspensão" da teoria no terreno do materialismo histórico, Balibar corre o risco — e visivelmente não o ignora — de deslizar para uma concepção empirista de História, alvo privilegiado da crítica althusseriana. Por isso, procede à *substituição* da teoria, já "suspensa", por uma "problemática geral", como condição necessária à análise de formações sociais concretas. Nesse sentido, Balibar afirma que os conceitos *gerais* (ou *formais*) de Marx

> *[...] apenas indicam e de uma certa forma* orientam *formalmente (especificamente: num sentido materialista) a* problemática geral *(digo: problemática, e não teoria) do 'materialismo histórico' em operação em análises históricas determinadas de Marx. Mas elas não podem* antecipar *seu conteúdo.*[26]

O conceito de "problemática" — um dos termos cruciais da filosofia althusseriana — permanece, aqui, obscuro. De qualquer modo, seu sentido não parece ser radicalmente distinto do significado de "teoria" no primeiro discurso de Balibar sobre o materialismo histórico. Para justificar a distinção entre "teoria" e "problemática geral", Balibar agrega que a "problemática geral" não pode *antecipar* o conteúdo das análises históricas concretas, sugerindo implicitamente que, na primitiva versão althusseriana do materialismo histórico, a teoria (do modo de produção geral, dos modos de produção particulares, da transição geral, das transições particulares) tinha um caráter "antecipador". Ora, essa sugestão é indevida. Na perspectiva althusseriana, os conceitos gerais se constituem em múltiplos instrumentos, a serem utilizados combinadamente com vistas ao conhecimento de objetos reais e concretos (as for-

mações sociais). Mas isso não significa que cada objeto real e concreto tende a "coincidir" com um conceito (caso em que o conceito "anteciparia" o conteúdo da análise histórica concreta). Ao contrário: o conhecimento de qualquer objeto real e concreto exige a utilização de múltiplos conceitos, cuja articulação se realiza no terreno da análise concreta. A distinção de "teoria" e "problemática geral" se revela, portanto, tênue; e se configura como uma caução insuficiente para qualquer empreitada teórica de reforma — conduzida de dentro — da versão althusseriana do materialismo histórico.

Modo de produção e formação social

A ciência da História começa, portanto, no entendimento da corrente althusseriana, pela construção do conceito de "modo de produção em geral". Dizemos "construção" do conceito — e não, retomada da expressão clássica, "modo de produção"—, já que o empenho dominante[27] nessa corrente é o de ampliar o sentido da expressão, fazendo-a designar algo mais abrangente que a configuração do sistema econômico (natureza das relações de produção, estágio de desenvolvimento das forças produtivas). Um dos aspectos mais originais — e polêmicos — da versão althusseriana do materialismo histórico é a utilização da expressão "modo de produção" como sinônimo de "estrutura social total" ou de "totalidade social".[28] Nessa nova acepção, "modo de produção" passa a designar o modelo geral de funcionamento das sociedades humanas: uma *certa* articulação de múltiplas estruturas, correspondentes a níveis diferentes da atividade social total. É importante notar que a definição do "modo de produção" como pluralidade (articulada) de estruturas deveria, em princípio, induzir ao abandono das expressões marxistas clássicas "infra-estrutura" e "superestrutura". Tais expressões são usadas, nos clássicos do marxismo, para nomear, respectivamente, a base econômica da sociedade (isto é, o "modo de produção" numa acepção restrita) e as demais estruturas da sociedade, relacionadas de modo "externo" com a primeira. Seria portanto de se esperar que a corrente althusseriana descartasse o uso desses termos, para evitar equívocos sobre a sua própria definição de "modo de produção". No entanto, "infra-estrutura" e "superestrutura" aparecem abundantemente em textos produzidos por essa corrente, sem que o seu uso seja precedido por qualquer operação de reconceituação. É evidente que, dentro da nova concepção de "modo de

produção", o significado desses termos implicitamente já se alterou. Resta apurar — o que faremos, indiretamente, a seguir — se a magnitude da alteração é grande a ponto de exigir o abandono desses termos, e não, a mera retificação do seu sentido.

Portanto, para a corrente althusseriana, a "totalidade social" é estruturada; ela equivale à "estrutura social total". Esta, por sua vez, define-se como uma certa articulação de múltiplas estruturas, correspondentes a diferentes níveis da atividade social total. Impõe-se, neste ponto, apurar o significado da expressão "estrutura" no pensamento althusseriano. Essa busca é árdua, já que os autores da corrente althusseriana assumem uma postura dominantemente alusiva diante de tal conceito, preferindo nas suas análises utilizá-lo em termos práticos a abordá-lo em termos teóricos. Desse uso prático, podemos depreender que "estrutura" é um "conjunto particular de valores"[29] que orienta um certo tipo de atividade social, fixando os *limites* (valorativos) dentro dos quais se desenvolvem as ações sociais desse tipo. Noutras palavras: a estrutura é um padrão valorativo seguido pelas práticas sociais de um certo tipo. Evidencia-se assim que o termo complementar de "estrutura", no pensamento althusseriano, é: "prática".

O que é "prática"? É o próprio Althusser quem empreende, no seio da corrente althusseriana, a tentativa mais sistemática de conceituá-la. Assim ele a define em "Sobre a dialética materialista":

> *Por* prática *em geral entenderemos todo processo de* transformação *de uma determinada matéria-prima dada em um produto determinado, transformação efetuada por um determinado trabalho humano, utilizando meios ('de produção') determinados.*[30]

A seguir, Althusser se ocupa dos diferentes níveis da prática social, considerando que todos eles implicam processos de transformação de alguma "matéria-prima" em algum "produto". Percebe-se imediatamente o contraste entre a justeza dessa fórmula, quando aplicada à prática econômica (já que o processo de produção *efetivamente* transforma uma matéria-prima num produto final), e o caráter altamente metafórico por ela assumido, quando aplicada por Althusser a outras práticas, como a política (cuja "matéria-prima" são "relações sociais", e cujo "produto final" são "novas relações sociais") ou a ideológica (cuja "matéria-prima", a ser transformada num "produto final", é a "consciência" dos homens). Essa metáfora é teoricamente perigosa: ao sustentar que práti-

cas sociais como a prática política e a prática ideológica *transformam* certas matérias-primas (as relações sociais, a consciência dos homens), Althusser sugere involuntariamente que toda prática social é, sempre e necessariamente, uma ação transformadora. Ora, se a "totalidade social" se configura como um modelo geral de funcionamento das sociedades humanas, as práticas determinadas pelas suas estruturas só podem ser práticas "reprodutivas". Portanto, dentro da perspectiva althusseriana, as práticas propriamente transformadoras só poderiam ser definidas como elementos de um outro modelo: o modelo geral de transformação das sociedades humanas, distinto do primeiro modelo. Essa implicação teórica da nova concepção de "totalidade social" não é devidamente levada em conta por Althusser, quando este aplica sua definição da prática como "transformação de matéria-prima" a múltiplos planos da vida social. Resta finalmente observar que, na própria definição da prática econômica, Althusser identifica indevidamente "transformação de matéria-prima" (aspecto indiscutível de qualquer processo material de produção) e "transformação da natureza". Na verdade, esta última transformação não está implícita em qualquer processo de "transformação de matéria-prima". Em primeiro lugar, esta jamais acarreta uma mudança das *leis* que regem o mundo natural (primeiro significado possível de "natureza"). Em segundo lugar, tal transformação não implica nem mesmo uma alteração do *estoque de recursos naturais*, dado que a vida natural tem um caráter cíclico, o que significa possibilidade de reposição dos recursos consumidos produtivamente (segundo significado possível de "natureza").[31]

Já esclarecemos anteriormente que, na perspectiva althusseriana, a "estrutura" é o "conjunto particular de valores" que orienta — limitando-a — a prática social. Mas a análise althusseriana da relação entre "estrutura" e "prática" não se esgota com a proposição dessa fórmula. Para a corrente althusseriana, é imperativo qualificar a natureza da relação existente entre os dois termos: uma *causalidade metonímica*.[32] Essa expressão indica que a "estrutura" (causa) só existe concretamente através de seus efeitos: práticas dotadas de uma certa orientação valorativa. O caráter metonímico da causalidade estrutural reside, portanto, no fato de que a estrutura é imanente aos seus efeitos; isto é, de que "toda a existência da estrutura consiste em seus efeitos". É nesse sentido que a estrutura se configura sempre como uma "causa ausente".

As estruturas que compõem a "totalidade social" só existem concretamente, portanto, através de práticas, na medida em que é nas ações humanas que se corporificam — ou seja, materializam-se — os valores

estruturais (imateriais). Isso não significa entretanto que, para a corrente althusseriana, os agentes incorporam conscientemente tais valores e que, conseqüentemente, conhecem as estruturas. Os agentes são orientados inconscientemente pelas estruturas; estas permanecem, portanto, *opacas* — não transparentes — para aqueles. Só a prática científica viabiliza o verdadeiro conhecimento das estruturas. Ao pesquisador praticante do materialismo histórico incumbe buscar indícios das estruturas através da análise científica das *instituições* ou dos *aparelhos*: conjuntos de práticas regulares e organizadas que se desenvolvem em diversos terrenos da vida social, como o econômico, o ideológico, o jurídico-político etc. As instituições ou aparelhos não coincidem com as estruturas. Estas se exprimem *de modo refratado e enviesado* naqueles; as regras institucionais — ou "regras de aparelho" — ao mesmo tempo ocultam (para os agentes) e indicam (para o cientista) a existência dos valores estruturais subjacentes.[33]

A "estrutura social total" é definida pela corrente althusseriana como uma certa articulação de múltiplas estruturas, correspondentes a diferentes níveis da atividade social total. Mas os textos althusserianos também qualificam a "totalidade social" como uma certa articulação de diferentes *níveis* ou *instâncias* da vida social. Coloca-se portanto a pergunta: "estrutura" seria, para a corrente althusseriana, sinônimo de "nível" e de "instância"?

Não encontramos nos textos althusserianos uma resposta taxativa para essa questão. Mas se manifesta nesses textos uma certa tendência de análise, plena de implicações teóricas. De um lado, a "totalidade social" compõe-se essencialmente, para a corrente althusseriana, de três estruturas: a econômica, a ideológica e a jurídico-política.[34] De outro lado, a "totalidade social" não é integrada apenas, segundo essa corrente, pelos níveis ou instâncias econômico, ideológico e jurídico-político; ela abarca também outros níveis ou instâncias, como por exemplo o científico ou teórico, o técnico, o artístico ou estético etc.[35] O que significa essa diferença (apenas três estruturas e ao mesmo tempo um número de instâncias ou níveis *superior a três* dentro da "totalidade social")? Ela significa que, se cada estrutura (econômica, ideológica, jurídico-política) corresponde efetivamente a um nível ou instância específicos da vida social total, o inverso não ocorre. Ou seja: nem todo nível ou instância da vida social se constitue numa estrutura integrante da "totalidade social". É o que nos esclarece Althusser — sem dúvida, tardiamente —[36] em "Sustentação de tese em Amiens":

Marx nos mostra ao invés disso um edifício, uma base, um andar ou dois (isso não foi determinado). E também não nos disse que tudo deva estar contido nele, e que tudo seja ou infra-estrutura ou super-estrutura.

Essa formulação de Althusser apenas explicita aquilo que estava contido implicitamente em inúmeros textos produzidos pela corrente althusseriana: o reconhecimento de uma diferença entre "estrutura" e "nível" ou "instância". Mas tal diferença não é caracterizada teoricamente nesses textos; ela permanece, aí, rigorosamente em "estado prático". Impõe-se portanto que nos pronunciemos por conta própria — movidos pelo objetivo precípuo de esclarecer as implicações teóricas de certas formulações althusserianas — sobre essa assimetria. As "estruturas" da "totalidade social" correspondem a determinados "níveis" ou "instâncias", que são considerados como os planos *fundamentais* da vida social, pelo fato de a sua articulação determinar o funcionamento das sociedades humanas. Já os demais "níveis" ou "instâncias" — aqueles que não se alçam à condição de "estruturas" — dependem, na sua configuração, do resultado dessa articulação. Não são, portanto, elementos determinantes no funcionamento das sociedades humanas; e sim, ao contrário, elementos determinados por esse funcionamento. A caracterização teórica, nesses termos, da diferença entre "estrutura" e "nível" ou "instância" teria permitido a resolução de alguns dos problemas levantados pelos críticos — antimarxistas ou marxistas — da concepção althusseriana de "totalidade social.[37]

A "estrutura social total" — que, relembremo-lo, é nomeada pela corrente althusseriana "modo de produção" — define-se, portanto, como uma certa articulação de três estruturas: a econômica, a ideológica e a jurídico-política. Dessa fórmula trinitária, o aspecto mais problemático é a nomeação de uma estrutura especificamente ideológica. Vimos anteriormente que um dos elementos centrais da concepção althusseriana de "totalidade social" é a caracterização de uma relação de "causalidade metonímica" entre "estruturas" e "práticas". Ou seja, as estruturas só existem através dos seus efeitos: as orientações valorativas seguidas pelas diferentes práticas sociais. Tais orientações nada mais são que *ideologias* inscritas nessas práticas. A conversão das ideologias numa estrutura específica, distinta das demais (econômica e jurídico-política), corresponde à contestação — sem dúvida, involuntária — da "causalidade metonímica". Os efeitos (orientações valorativas ou ideologias, inscritas

nas práticas sociais) através dos quais existiriam estruturas determinadas (econômica, jurídico-política) estão agora reaglutinados numa estrutura específica (a ideológica). Dissolvidos teoricamente, enquanto tais, os efeitos dessas estruturas, dissolve-se simultaneamente o conceito de "estrutura". No caso das estruturas econômica e jurídico-política, não há mais como atestar sua existência, já que os seus efeitos foram teoricamente redefinidos como uma terceira estrutura, a ideológica (tem-se aqui, portanto, causa sem efeito). No caso da estrutura ideológica, ela não se distingue teoricamente dos efeitos que a compõem (portanto, tem-se aqui, inversamente, efeito sem causa, ainda que esta fosse qualificada como uma "causa ausente").

Esse impasse teórico — definição da "causalidade estrutural" como "causalidade metonímica" e, ao mesmo tempo, contraditoriamente, proposição do conceito de "estrutura ideológica" — foi dominantemente *contornado* (porém não solucionado) pela corrente althusseriana através de um procedimento "prático": a supressão "operacional" da estrutura ideológica nas análises do modo de produção em geral ou de um modo de produção particular. Em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", Balibar, ao analisar o modo de articulação das diversas instâncias da "estrutura social total" ("que Althusser chamou o papel de *matriz* do modo de produção"), adverte: "Para dar ao menos o princípio de uma resposta a esta questão, vou considerar um caso não ideal, e sim *reduzido*: o de uma estrutura social reduzida à articulação de *duas* instâncias diferentes, uma instância 'econômica' e uma instância 'política' [...].[38] Também Althusser abandona, à medida que avança na análise da *matriz* do modo de produção, a fórmula trinitária por ele mesmo proposta. E fá-lo em benefício da clássica fórmula binária (base x superestrutura), levemente retocada: "Vê-se por aí que certas relações de produção supõem, como condição de sua própria existência, a existência de uma superestrutura jurídico-política e ideológica [....]".[39] (Esclareça-se que, no curso da análise, a ideologia ocupará dentro da superestrutura uma posição secundária com relação à estrutura jurídico-política, configurando-se sobretudo como um efeito desta ou, alternativamente, da estrutura econômica). E Nicos Poulantzas, ao analisar um modo de produção particular — o modo de produção capitalista —, concentra-se nas "relações complexas" do Estado (estrutura jurídico-política) com as relações de produção (estrutura econômica). Em sua análise, a "instância" ideológica é mencionada de passagem: porém, a ideologia aparece aí, basicamente, como um efeito das duas estruturas (econômica, jurídico-política)

do modo de produção.[40] Pode-se portanto dizer que a fórmula trinitária sobre as estruturas do modo de produção é raramente utilizada, na definição da "matriz" do modo de produção em geral ou na construção do conceito de um modo de produção particular, pela própria corrente intelectual que a propôs e difundiu.

As observações precedentes devem necessariamente ser levadas em conta na avaliação do trabalho althusseriano de construção da "matriz" do modo de produção. O discurso teórico preliminar sobre a "totalidade social" refere-se, habitualmente, a três estruturas (uma das quais a ideológica). Porém, o trabalho teórico subseqüente — discriminação do modo de articulação das estruturas do modo de produção — concentra-se dominantemente sobre a relação entre apenas duas estruturas: a econômica e a jurídico-política. Devemos estar, portanto, conscientes, na avaliação da empreitada althusseriana de construção da "matriz" do modo de produção, que esse trabalho se processa sobre uma plataforma teórica oscilante. É necessário registrá-lo aqui de uma vez por todas, já que não poderemos evocar, a cada passo daquela avaliação, essa oscilação.

Qual é, para a corrente althusseriana, o modo de articulação das estruturas (duas ou três) da "totalidade social"? Ou, em outras palavras: em que consiste, para essa corrente, a "matriz" do modo de produção? A tese central, sustentada a esse respeito pela corrente althusseriana, é a tese segundo a qual a "estrutura social total" se configura como uma *estrutura complexa com dominante*, cujas dimensões essenciais são: a) a pluralidade de elementos (estruturas); b) a "autonomia relativa" desses elementos (isto é, de cada um desses elementos com relação aos demais); c) a disposição hierarquizada — e não, circular — desses elementos dentro do todo; d) a submissão da hierarquia de estruturas a um princípio determinado.

Portanto, para a corrente althusseriana, o "modo de produção" é uma combinação de estruturas diversas (duas ou três); e essa combinação tem um caráter hierárquico, não-igualitário. Mais especificamente: dentro do modo de produção, apenas uma estrutura detém um lugar *dominante*, cabendo à(s) outra(s) um lugar *subordinado*. A "totalidade social" implica, então, relações de dominação-subordinação entre as diversas estruturas. Mas tais relações não equivalem à vigência de uma dependência absoluta de certa(s) estrutura(s) em relação a uma outra estrutura; a dominação-subordinação envolve estruturas igualmente dotadas de autonomia ("relativa").

A "totalidade social" configura-se essencialmente como uma hierarquia de estruturas. Mas essa hierarquia não é *fixa* e, sim, *variável*. Isso significa que é possível, teoricamente, conceber diferentes estados da "totalidade social", correspondentes a configurações diversas da relação de dominação-subordinação entre as estruturas. Num estado determinado da "totalidade social" — um modo de produção particular —, certa estrutura ocupa o lugar dominante, subordinando a(s) outra(s) estrutura(s). Num estado diverso — um novo modo de produção particular —, não é mais a primeira estrutura, e sim uma outra, que ocupa o lugar dominante. O que há portanto de *invariável* na "totalidade social" é a hierarquia de estruturas (relações de dominação-subordinação entre elas). Já o seu elemento *variável* é a definição da estrutura dominante. Qualquer uma das estruturas — a econômica, a jurídico-política e, eventualmente, a ideológica — pode, teoricamente, para a corrente althusseriana, ocupar o lugar dominante (ou, dito de outra forma: preencher o papel dominante) dentro da "totalidade social". O conceito de modo de produção em geral retém o aspecto invariável do funcionamento das sociedades humanas: a hierarquia das estruturas componentes da "totalidade social". E os conceitos dos modos de produção particulares registram a variação na identidade da estrutura ocupante do lugar dominante dentro da "totalidade social".

Mas em que consiste, precisamente, a condição de estrutura dominante dentro do modo de produção? A corrente althusseriana não nos propõe uma resposta incisiva para essa questão. Todavia, a leitura do conjunto dos textos produzidos por essa corrente nos sugere que desempenha o papel dominante aquela estrutura que *intervém* em outra(s); ou, mais precisamente, em sua reprodução, ao criar certas condições necessárias à sua efetivação.[41] Portanto, a atribuição dos papéis dominante ou subalterno às estruturas do modo de produção equivale à detecção de duas situações polares: "intervenção" e "não-intervenção".

Mas o que explica, para a corrente althusseriana, a disposição hierarquizada das estruturas dentro da "totalidade social" ou — dito de outra forma — a vigência de relações de dominação-subordinação entre essas estruturas? Tanto o caráter hierárquico da relação entre estruturas quanto a distribuição (variável) de lugares dentro dessa hierarquia são *determinados* invariavelmente por uma única estrutura componente da "totalidade social": a estrutura econômica. Esta se define portanto como a *estrutura em última instância determinante* dentro do modo de produção, já que: a) na sua configuração geral (invariável), ela determina que

haja sempre uma estrutura dominante no interior do modo de produção; b) na sua configuração particular (variável), ela determina qual das estruturas (a jurídico-política, a ideológica, eventualmente ela própria) ocupará o lugar dominante no interior do modo de produção. Desse modo, o pensamento althusseriano atribui à estrutura econômica uma *dupla função* dentro do modo de produção: a função de elemento da "totalidade social"(preenchendo aí um papel dominante ou um papel subalterno) e a função de princípio organizador da própria "totalidade social", responsável enquanto tal pela sua caracterização como *estrutura complexa com dominante*.

Reconstituído nas suas linhas gerais o trabalho althusseriano de apresentação da "matriz" do modo de produção, impõe-se que nos pronunciemos — ainda que sumariamente — sobre a seguinte questão: existe ou não ajuste entre os diferentes conceitos ("autonomia relativa" das estruturas, estrutura dominante, papel em última instância determinante da estrutura econômica) que a compõem? Para muitos comentadores do pensamento althusseriano, seria incongruente atribuir autonomia (ainda que "relativa") às estruturas do modo de produção e, ao mesmo tempo, caracterizar a subordinação de certa(s) estrutura(s), já declarada(s) ("relativamente") autônoma(s), a outra(s) estrutura(s) (a estrutura dominante, a estrutura em última instância determinante).

As respostas antecipadas da corrente althusseriana a este tipo de objeção tomam duas direções distintas. Em primeiro lugar, não há para essa corrente contradição entre autonomia e subordinação, já que a autonomia é *outorgada* a todas as estruturas do modo de produção pela estrutura em última instância determinante (a econômica). Nesse caso, a autonomia das estruturas seria uma dimensão essencial da *estrutura complexa com dominante*, dotada simultaneamente de um caráter hierárquico; por isso mesmo, tal autonomia só poderia ser "relativa", jamais chegando à condição de "absoluta". Num momento posterior da evolução de seu pensamento (a "Sustentação de tese em Amiens"), Althusser resolve a suposta contradição entre autonomia e subordinação por meio de uma fórmula algo diferente:

> *Eis por que falei* de um todo, *para acentuar que na concepção marxista de uma formação social tudo se articula, que a independência de um elemento é sempre apenas a forma de sua dependência, e que o jogo das diferenças é regulado pela unidade de uma determinação em última instância [...].*[42]

Essa reformulação indica, retrospectivamente, que talvez uma segunda linha de argumentação a favor da autonomia ("relativa") das estruturas do modo de produção fosse, desde o início, a decisiva.

Examinemos essa segunda linha de argumentação. Desde os primeiros textos produzidos pela corrente althusseriana, a atribuição de autonomia ("relativa") às estruturas do modo de produção é encarada como uma *exigência de ordem epistemológica*. Ou seja, caso não se atribua formalmente autonomia às partes da "totalidade social", não será possível fixá-las como objetos teóricos diferenciados nem construir os conceitos referentes às mesmas. A esse respeito, afirma Althusser em "Práctica teórica y lucha ideológica":

> *É porque cada um dos níveis possui esta "autonomia relativa" que pode ser considerado objetivamente como um "todo parcial" e converter-se no objeto de um tratamento científico relativamente independente. É por isto que se pode legitimamente estudar à parte, num modo de produção dado — levando-se em conta esta "autonomia relativa" —, o seu "nível" econômico ou o seu "nível" político, esta ou aquela formação ideológica, ou as formações filosóficas, estéticas e científicas.*[43]

De modo similar, em Badiou ("O (re)começo do materialismo dialético") a "determinação da autonomia diferencial de umas instâncias com relação às outras" equivale à "construção mesma de seu conceito (o que possibilita falar-se de uma história da ciência, de uma história da religião, de 'o político' etc."[44]

Evidentemente, pode-se discutir no terreno epistemológico a afirmação althusseriana de que não é possível chegar ao pleno conhecimento das partes de um todo, caso não se lhes atribua formalmente "autonomia relativa". Aqui, no entanto, é preferível dar um passo adiante na abordagem — ainda não encerrada — do trabalho althusseriano sobre a "matriz" do modo de produção. Na verdade, falta-nos exibir uma certa descontinuidade detectável naquele trabalho. De um lado, a corrente althusseriana apresenta uma versão "oficial" da "matriz" do modo de produção, cujos elementos centrais são: a "autonomia relativa" das diversas estruturas, a presença invariável de uma estrutura dominante (cuja identidade é, todavia, variável) e o papel em última instância determinante desempenhado pela estrutura econômica. De outro lado, uma segunda "matriz" do modo de produção, diferente da primeira, emerge de

inúmeras análises teóricas althusserianas, dedicadas seja à caracterização geral da "totalidade social", seja à construção do conceito de um modo de produção particular (como o modo de produção capitalista). Nessa "matriz" alternativa, a articulação das diversas estruturas do modo de produção se configura não como relação de dominação-subordinação, e sim como *implicação recíproca* — ou *condicionamento recíproco* — de tais estruturas. Althusser já afirmava em "Sobre a dialética materialista": "Seja o exemplo desse todo complexo estruturado que é a sociedade. As 'relações de produção' não são, aí, o puro fenômeno das forças de produção: são, também, a condição de existência dessas forças; a superestrutura não é o puro fenômeno da estrutura, é também a sua condição de existência".[45] E esse mesmo autor pondera em "L'objet du Capital": "Não se pode portanto pensar as relações de produção, no seu conceito, quando se faz abstração das suas condições de existência superestruturais específicas [...]. Toda a superestrutura da sociedade considerada se encontra, desse modo, *implicada e presente*, de maneira específica, nas relações de produção [...]".[46] Quanto a Balibar, assim ele caracteriza, em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", o padrão de articulação das estruturas do modo de produção:

> *As relações, que foram assim descobertas,* implicam-se, todas, reciprocamente*: especialmente as relações de propriedade e as relações de apropriação real ("forças produtivas"), na sua unidade complexa. Elas abarcam os "momentos", antes separados (produção, circulação, distribuição, consumo), em uma unidade necessária e completa. Do mesmo modo, elas abrangem tudo o que tinha aparecido no curso da análise do processo de produção imediato como os seus "pressupostos", as suas "condições" necessárias para que esse processo possa se concretizar na forma que foi descrita: por exemplo, na produção capitalista, a autonomia da instância econômica ou das formas jurídicas correspondendo às formas da troca mercantil, isto é, uma certa forma de* correspondência *entre as diversas instâncias da estrutura social.*[47]

A tese segundo a qual as estruturas do modo de produção se implicam reciprocamente (cada estrutura se configurando como a condição necessária da reprodução da(s) outra(s) estrutura(s)) acha-se expressa em outro conceito. Trata-se do conceito de *sobredeterminação*, cuja função no discurso teórico althusseriano é a de apontar o condicionamento

recíproco das estruturas do modo de produção e, ao mesmo tempo, indicar a subordinação desse processo de interação à determinação em última instância exercida pela estrutura econômica. Em "Contradição e Sobredeterminação", Althusser, sustentando que a sobredeterminação é "universal" e que "jamais a dialética econômica age *em estado puro*", assim a caracteriza:

> *[...] a "contradição" é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas* condições *formais de existência e das* instâncias *mesmas que governa, [...] ela própria é, portanto, no seu coração,* afetada por elas, *determinante, mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos* níveis *e pelas diversas* instâncias *na formação social que ela anima: poderíamos dizer* sobredeterminada em seu princípio.[48]

E mais adiante:

> *Basta-se, aqui, reter o que é preciso chamar de* acumulação de determinações eficazes *(saídas das superestruturas e das circunstâncias particulares, nacionais e internacionais)* sobre a determinação em última instância pelo econômico. *É aqui que se pode, parece-me, esclarecer a expressão* contradição sobredeterminada *que propus aqui, visto que não temos mais então o fato puro e simples da existência da sobredeterminação, mas o temos relacionado, no essencial, e mesmo se o nosso procedimento é apenas indicativo,* ao seu fundamento.[49]

E, em "Sobre a dialética materialista", Althusser prossegue na caracterização da sobredeterminação:

> Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior dela mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição, *eis o traço mais profundo da dialética marxista, o que tentei expressar há pouco com o conceito de* "sobredeterminação". *[...] A sobredeterminação designa, na contradição, a seguinte qualidade essencial: a reflexão, na própria contradição, das suas condições de existência, isto é, da sua situação na estru-*

tura com dominante do todo complexo. Essa "situação" não é unívoca. Não é nem a sua única situação "de direito" *(a que ocupa na hierarquia das instâncias em relação à instância determinante: a economia da sociedade) nem a sua única situação* "de fato" *(se ela é, no estágio considerado, dominante ou subordinada), mas* a relação dessa situação de fato com essa situação de direito, *isto é, a relação que faz dessa situação de fato* uma "variação" da estrutura, como dominante, "invariante" "da totalidade".[50]

O conceito de sobredeterminação desempenha visivelmente, dentro do pensamento althusseriano, o papel de um dispositivo teórico mediador, destinado a promover a "conciliação" entre a tese da "implicação recíproca" das estruturas do modo de produção e os conceitos de "autonomia relativa das estruturas", "estrutura dominante" e "caráter em última instância determinante da estrutura econômica". Mas essa conciliação é — para dizer o mínimo — problemática. A tese da "implicação recíproca das estruturas" — amplamente operacionalizada nas análises althusserianas de um modo de produção particular (o capitalista) — resiste à coexistência com a suposição de que tais estruturas são dotadas de "autonomia relativa", entendida esta não apenas como uma qualificação formal decorrente de uma exigência de ordem epistemológica, mas sobretudo como uma condição objetiva outorgada às estruturas do modo de produção pela estrutura em última instância determinante (a econômica). Também o conceito de "dominância" — definida como a *intervenção* de uma estrutura na reprodução de outra(s) — não pode ser facilmente compatibilizado com a tese da "implicação recíproca das estruturas". Se *todas* as estruturas do modo de produção *intervêm* na reprodução das demais, a atribuição a uma estrutura qualquer de um papel dominante em virtude de seu caráter "intervencionista" se torna uma operação teórica destituída de todo sentido.

Mais difícil que tudo, porém, é a promoção da coexistência entre a tese da "implicação recíproca das estruturas" e o conceito de "determinação em última instância". Enquanto a primeira é amplamente operacionalizada nas análises althusserianas de modos de produção particulares (quando então ganha conteúdos também particulares),[51] o segundo revela possuir, no cotejo com aquela, um caráter altamente metafórico, denotador de sua baixa operacionalidade. Note-se, a esse respeito, que a relação de causalidade implícita na "determinação em última instância" exercida pela estrutura econômica é basicamente caracterizada por

Althusser e Balibar através de verbos da linguagem corrente (ao invés de conceitos) como "solicitar", "pedir", "exigir". Como a estrutura econômica exerce, para a corrente althusseriana, um papel em última instância determinante? Ela o faz na medida em que "solicita", "pede" ou "exige" que cada estrutura do modo de produção assuma um lugar determinado (dominante ou subalterno).[52] É visível a fragilidade teórica desse tipo de formulação, em que permanece obscura a natureza da causalidade implícita na "determinação em última instância". Por isso, esse conceito se delineia como o elo mais débil da teoria althusseriana da História. Compreende-se portanto que ele tenha sido fixado como alvo preferencial pelos críticos do pensamento althusseriano. (Menos justificável, entretanto, é a tendência dominante desses críticos a se omitir sobre a presença de uma "matriz alternativa" — a "implicação recíproca" das estruturas do modo de produção — na literatura althusseriana.)

Num texto da década de 1970 (*Eléments d'autocritique*), Althusser, abordando de passagem a "determinação em última instância", dá-lhe um tratamento diverso:

> *Mas não se pode, do mesmo modo, "tocar com a mão" essa contradição "em última instância", como se ela fosse a causa. Só se pode apreendê-la e dominá-la quando ela assume as formas da luta de classes, a qual é, no sentido forte, sua existência* histórica. *Dizer que a causa está "ausente" significa portanto, no materialismo histórico, que a "contradição em última instância"* jamais está pessoalmente presente *na cena da História ("a hora da determinação em última instância nunca soa") e que não se pode controlá-la diretamente, como se ela fosse uma "pessoa presente". Ela só é causa no sentido dialético, determinando* qual *é, na cena da luta de classes, "o elo decisivo" que se pode apreender [...].*[53]

Note-se que ressurge nessa passagem, através da menção à "causa ausente", a idéia de "causalidade metonímica". Contudo, Althusser não se concentra aqui sobre a operação da "causalidade metonímica" no terreno da relação entre as estruturas diversas do modo de produção e os seus efeitos (isto é, práticas sociais orientadas pelos valores estruturais). A fórmula citada sugere antes que esse tipo de relação causal envolve apenas uma estrutura — a estrutura em última instância determinante (isto é, a econômica) — e *certa* modalidade de prática social (a luta de classes). Poderíamos, por conta própria, deduzir dessa formulação que a

"determinação em última instância", exercida pelo "econômico", está "ausente" do processo de funcionamento das sociedades humanas (e, portanto, da "matriz do modo de produção). Inversamente, ela está "presente", por pessoa interposta (a luta de classes), na *cena da História*: vale dizer, nos processos de transformação das sociedades humanas. Althusser, numa breve passagem de um texto anterior ("Práctica teórica y lucha ideológica"), refere-se à "determinação em última instância" em termos que nos parecem próximos da conclusão acima: a "economia" desempenharia o "papel determinante em última instância" no "*desenvolvimento histórico*", enquanto que caberia à luta de classes o "papel decisivo" nas "*transformações* econômico-sociais" (que, agregamos nós, constituem a essência daquele desenvolvimento).[54] Essas fórmulas — que, como vimos, atribuem à "economia" um papel determinante no *desenvolvimento histórico* ou na *transformação* das sociedades humanas — não nos parecem, portanto, dar caução à tese segundo a qual a estrutura econômica desempenha um papel determinante dentro do modo de produção (isto é, no processo de funcionamento das sociedades humanas).

Vimos anteriormente que o conceito althusseriano de "modo de produção" refere-se a um objeto formal e abstrato, e não a um objeto real, concreto e singular. No entanto, o discurso teórico althusseriano fixa como objetivo final da ciência (marxista) da História o conhecimento das "sociedades" concretas, nos seus processos de funcionamento e de transformação. À vista disso, coloca-se para a corrente althusseriana a seguinte questão teórica: pode o pesquisador trabalhar exclusivamente com o conceito de "modo de produção" na análise do processo histórico real? Ou tem ele necessidade de algum outro conceito, de natureza intermediária ou mediadora, que viabilize a operacionalização do conceito de "modo de produção" na abordagem da história concreta?

Na perspectiva althusseriana, um conceito dessa natureza é efetivamente indispensável, já que o conceito de modo de produção é insuscetível de se realizar de modo "puro" no processo histórico real. Impõe-se, portanto, a proposição de um novo conceito — o de "formação social" — que designe a articulação de diferentes modos de produção em tempo e espaço determinados; vale dizer, a imbricação de elementos pertencentes às estruturas de diferentes modos de produção particulares. Impõe-se igualmente que esse conceito indique o caráter necessário — e não contingente — de um certo modo de relacionamento entre modos de produção no processo histórico real: a dominação de algum modo de produção, através das suas estruturas, sobre outro(s) modo(s) de produção, igualmente considerados nas suas diversas estruturas, em tempo e espaço determinados. Nessa direção, assim Balibar define "formação social": "uma totalidade de instâncias articuladas sobre a base de um modo de produção determinado.[55] E Poulantzas afirma: "a formação social constitui, ela própria, uma unidade complexa com *dominação* de um certo modo de produção sobre os outros que a compõem".[56]

O emprego, na análise do processo histórico real, dos conceitos de "modo de produção" e de "formação social" (ambos referentes a objetos abstratos e formais) permite que se chegue finalmente ao conhecimento de objetos reais, concretos e singulares: aquilo que os althusserianos denominam "formações sociais concretas". Entenda-se portanto que o conceito de "formação social", antes de indicar uma "sociedade" concreta, na sua existência histórica, especifica o modo de realização do conceito de "modo de produção" no processo histórico real: articulação, em tempo e espaço determinados, de diferentes modos de produção particulares, sob a "direção" de um deles. Essa dupla função teórica do conceito de "formação social" — a de "conceito abstrato" e a de "conceito empírico" — é apontada explicitamente por Balibar.[57] Não se pode, assim, esquecer que a análise althusseriana de "formações sociais concretas" ("formação social" no sentido "empírico") é sempre instruída pelo referido modelo de realização do conceito de "modo de produção" no tempo e no espaço.

Não se pode dizer que a corrente althusseriana tenha proposto uma teoria da "formação social" tão desenvolvida — o que está longe de significar: sem problemas — quanto a sua teoria do modo de produção. Não podemos abordar, aqui, esta questão. Devemos, entretanto, apontar o ponto mais frágil do conceito althusseriano de "formação social": a caracterização insuficiente do *modo* pelo qual um modo de produção *domina* outros em tempo e espaço determinados. Muitos autores marxistas se acostumaram a citar, na abordagem dessa questão, conhecida passagem da "Introdução à crítica da economia política":

> *Em todas as formas de sociedade se encontra uma produção determinada, superior a todas as demais e cuja situação aponta sua posição e influência sobre as outras. É uma luz universal de que se embebem todas as cores, e que as modifica em sua particularidade. É um éter especial, que determina o peso específico de todas as coisas emprestando relevo a seu modo de ser.*[58]

A leitura atenta dessa passagem evidencia que ela apenas apresenta, ainda a partir de uma concepção restrita de "modo de produção", a questão da relação de dominação estabelecida entre modos de produção diversos, em todas as formas de sociedade. Isto é, o texto não contém nenhuma solução para o problema teórico seguinte: o do *modo* pelo qual se exerce tal dominação. Isso significa que restaria muito trabalho teórico por fazer, nesse terreno, para os cientistas marxistas da História, alinhados ou não com o pensamento althusseriano.

Expusemos anteriormente o conceito althusseriano de "modo de produção", desdobrado em todos os seus elementos: pluralidade da "autonomia relativa" das estruturas, caráter em última instância determinante da estrutura econômica, dominância de uma das estruturas, sobredeterminação das estruturas. Os textos althusserianos propõem inequivocamente um conceito de "modo de produção em geral", equivalente a um modelo geral de funcionamento das sociedades humanas; e preconizam a fixação desse conceito como ponto de partida teórico para a construção dos conceitos de modos de produção particulares (feudal, capitalista, socialista etc.), referentes a modelos particulares de funcionamento das sociedades humanas. Para finalizar este item, resta-nos apurar se essa opção teórica é plenamente legitimada pelas tomadas de posição epistemológicas da corrente althusseriana.

No debate marxista sobre a postura epistemológica adequada a uma abordagem científica das sociedades humanas, comumente se evoca uma conhecida passagem da "Introdução à crítica da economia política":

> *[...] todas as épocas da produção têm certas características comuns, certas determinações comuns. A* produção em geral *é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. [...] Se não existe uma produção em geral, também não pode haver produção geral. [...] Será preciso desenvolver em outro lugar (mais tarde) a relação entre as determinações gerais da produção, num dado grau social, e as formas particulares da produção.*[59]

O impacto dessa passagem sobre os pensadores marxistas é variado, pois difere de autor para autor o modo de interpretar as duas fórmulas centrais do trecho em questão: a "abstração razoável" e a "inexistência da produção em geral".

No caso da corrente althusseriana, detecta-se uma hesitação entre duas posturas epistemológicas, que poderiam talvez ser relacionadas com duas interpretações diversas das fórmulas contidas na "Introdução à crítica da economia política". Em certos textos (ou passagens) althusserianos, a legitimidade teórica da construção de conceitos gerais — como os de "modo de produção", de "relações de produção" ou de "ideologia" — é claramente proclamada. Nesse caso, propor "abstrações razoáveis" e elaborar conceitos gerais são a mesma coisa. Quanto à *inexistência* de conceitos gerais (como o de "produção", mencionado por Marx), ela é igualmente reconhecida. Existentes, no sentido estrito da palavra, seriam apenas as "sociedades concretas" — ou, nos termos althusserianos, as "formações sociais singulares" —, cuja análise exigiria entretanto o apelo àqueles conceitos encarados fundamentalmente como objetos de conhecimento, e não como objetos reais. Veja-se, por exemplo, o que diz Althusser em "Materialismo histórico e materialismo dialético":

> *O materialismo portanto, não se reporta somente ao modo de produção capitalista mas sim a todos* os modos *de produção, aos quais fornece uma teoria geral. [...]*
> *Este* conhecimento *de um modo de produção* particular *é possível somente pela prática dos* princípios teóricos gerais, *cujo resultado é, nesta condição de princípios teóricos gerais, produzir o conhecimento dessa realidade particular que é o modo de produção capitalista. Se estudarmos de perto* O Capital *podemos extrair dele esses* princípios gerais *que vão permitir elaborar a teoria de todos os modos de produção possíveis e, portanto, não só do modo de produção capitalista, senão também de todos os demais modos de produção, passados e futuros. [...]*
> *Da mesma forma, os conceitos teóricos que permitiram elaborar a teoria da "região" econômica do capitalismo, uma vez extraídos e enunciados, apresentam-se a nós como princípios* teóricos gerais *que permitem colocar o problema da natureza das outras "regiões", isto é, criar a teoria das superestruturas.*[60]

Essa posição é corroborada em *Sobre o trabalho teórico*:

> *Ao trabalhar sobre o objecto teórico,* modo de produção capitalista, *Marx trabalhou também, e ao mesmo tempo, sobre um objecto teórico mais geral: o conceito de* modo de produção, *o que nos*

permite trabalhar sobre este objecto, depois sobre outros objectos, cujo conhecimento ele tornou possível, *a saber, outros modos de produção que não o modo de produção capitalista—sobre o modo de produção feudal, o modo de produção socialista, etc. [...] Diremos que, no sentido exacto do termo,* não existem *senão objectos reais e concretos, singulares. Diremos, simultaneamente, que todo o discurso teórico tem por razão de ser última o conhecimento "concreto" (Marx) destes objectos reais e concretos, singulares. É assim que a história abstracta ou a história em geral não existem (no sentido exacto do termo), mas apenas a história real, concreta, desses objectos concretos que são as formações sociais concretas, singulares [...]*[61]

Em outros textos (ou passagens) althusserianos, insinua-se um discurso destinado a relativizar a possibilidade de "abstrações razoáveis", inevitavelmente emergentes no trabalho teórico do cientista marxista da História, equivalerem plenamente a conceitos gerais. Balibar afirma em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique": "Possuímos o conceito teórico do modo de produção, e mais precisamente o possuímos sob a forma do conhecimento de um modo de produção particular, porque, como já vimos, *o conceito só existe especificado*."[62] Uma formulação desse tipo é especialmente estranha, já que ela contesta a legitimidade teórica da construção de um conceito — o de modo de produção em geral — referente a um objeto abstrato e formal, porém não o faz em defesa da abordagem exclusiva de objetos reais e concretos: as "formações sociais" singulares. Na verdade, o enunciado de Balibar sugere — qualquer que seja a sua intenção — que os elementos do modo de produção em geral já ganham "existência" nos conceitos dos modos de produção particulares (que, na perspectiva althusseriana, referem-se igualmente a objetos formais e abstratos); e não apenas ao se encarnarem em sociedades históricas concretas.

O zelo epistemológico leva Althusser a levantar dúvidas, no momento mesmo em que busca construir o conceito de "modo de produção em geral", sobre a possibilidade de conceituação de cada uma das estruturas da "totalidade social". Ele afirma em "L'objet du Capital": "O conceito do econômico deve ser construído *para cada modo de produção*, assim como o conceito de cada um dos outros 'níveis' pertencentes ao modo de produção: o político, o ideológico etc".[63] Preferiríamos dizer: na abordagem de cada modo de produção particular, impõe-se particularizar

o conteúdo de cada esfera, a econômica ou a jurídico-política. Ora, tal particularização só pode se realizar a partir de uma definição prévia de cada uma dessas esferas; vale dizer, de conceitos "regionais" integrantes do conceito geral de "modo de produção".

Mas as hesitações de Althusser e Balibar quanto ao alcance do seu próprio trabalho teórico os levam a apresentar ressalvas sobre a natureza da *combinação* que se estabelece, dentro de sua concepção, entre os elementos do modo de produção. Para ambos, a idéia de "combinação" é um elemento teórico indispensável à conceituação de "modo de produção",[64] já que este designa um padrão invariável de articulação de estruturas diversas: dominação de alguma(s) estruturas sobre a(s) outra(s). Porém, essa "combinação" não chega, para os dois autores, a se configurar como uma "combinatória", na medida em que é possível, dentro do modo de produção, a mudança não só do "lugar dos fatores" e da "sua relação" como também da sua "natureza".[65] Esse tipo de formulação — que parece redundar da oscilação epistemológica já mencionada — só se ajusta parcialmente à direção geral do trabalho althusseriano sobre o modo de produção. Há, em primeiro lugar, ajuste, na medida em que nessa formulação a "combinação" dos elementos do modo de produção admite mudanças: a) no "lugar dos fatores"; b) na "natureza" dos fatores. Ora, vimos anteriormente que, para a corrente althusseriana, a vigência de um padrão invariável de articulação de estruturas diversas (dominação de alguma estrutura sobre as demais) não exclui a *permutação de lugares* (dominante/subalterno), dentro dessa articulação, entre as diferentes estruturas. E mais: essa permutação de lugares entre estruturas está diretamente relacionada com a mudança da "natureza" de tais estruturas. Por exemplo: uma determinada estrutura econômica (capitalista) outorga, por ser a estrutura em última instância determinante, a dominância a uma certa estrutura (ela mesma); outra estrutura econômica (escravista) outorga a dominância a uma estrutura distinta (jurídico-política).

Há, entretanto, desajuste entre esse tipo de formulação e a abordagem althusseriana do modo de produção, na medida em que, nessa formulação, a própria "relação" entre os elementos do modo de produção — vale dizer, o padrão de articulação das diversas estruturas — pode mudar.[66] Caso tomássemos estritamente ao pé da letra esse gênero de colocação, teríamos de concluir que a corrente althusseriana estaria paradoxalmente questionando seu próprio conceito de "matriz" do modo de produção, seja em sua versão "oficial" (dominância de uma das estruturas, outorgada pela estrutura em última instância determinante), seja

em sua versão "operacional" ("implicação recíproca" das estruturas). Uma análise sistemática e cuidadosa dos textos althusserianos revela, porém, que o lugar principal dentro do discurso althusseriano sobre a História é ocupado pela "matriz" do modo de produção; e que ressalvas sobre o caráter variável da própria "combinação" entre os elementos do modo de produção têm uma eficácia teórica reduzida, qualquer que seja seu impacto na polêmica sobre os fundamentos epistemológicos da reconstrução althusseriana do materialismo histórico.

Etienne Balibar foi sem dúvida o autor althusseriano que mais se destacou no trabalho de construção de uma verdadeira teoria do modo de produção: atesta-o o elevado número de citações, em nosso texto, de seu ensaio "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique". Por isso mesmo, produziu grande impacto a publicação, em 1973, de "Sur la dialectique historique", onde esse autor rompe explicitamente com grande parte das suas teses anteriores sobre a História. Não podemos reproduzir integralmente, aqui, os termos de sua autocrítica teórica. É interessante, todavia, evocar uma passagem em que Balibar sintetiza sua nova posição quanto à possibilidade de uma teoria geral do modo de produção: a teoria do materialismo histórico, ao fixar o modo de produção como uma *combinação* de elementos diversos, estaria se arriscando a cair numa espécie de "meta-história".[67] Restaria, portanto, ao pesquisador marxista dedicar-se ao estudo de "formações sociais concretas". Para tanto, ele teria de se descartar não apenas de qualquer conceito "antecipado" de modo de produção como também de qualquer definição preliminar da "formação social" como o "*lugar* concreto no qual se realizaria uma dialética geral e abstrata" (por exemplo, a passagem de um modo de produção particular a outro; ou o desenvolvimento de um modo de produção específico, já alçado à condição da dominância). É visível agora — no caso específico de Balibar — uma mudança de posição no terreno precípuo da teoria da História. Da crítica inicial às concepções "empiristas" de História, o mais destacado dos teóricos althusserianos do materialismo histórico passa a uma posição que, nos termos do pensamento althusseriano, seria considerada "empirista".

O conceito de "transição"

Vimos anteriormente que o conceito althusseriano de "modo de produção" equivale a um modelo geral de *funcionamento* das sociedades

humanas. Impõe-se agora abordar a perspectiva althusseriana de análise do processo de *transformação* dessas sociedades. Lembre-se que essa é uma questão crucial para todas as correntes neomarxistas, já que o marxismo clássico se configura simultaneamente como uma ciência da sociedade e como uma teoria da mudança social. A corrente althusseriana não poderia, portanto, deixar de abordar tal questão. E mais ainda: ela teria de propor uma teoria da mudança social que fosse compatível com o conceito althusseriano de "modo de produção".

Existe efetivamente uma teoria althusseriana da mudança social? Muitos críticos do pensamento althusseriano respondem negativamente a essa pergunta, baseando-se indevidamente no fato de o próprio Althusser jamais ter apresentado de modo rigoroso e sistemático — malgrado as suas freqüentes alusões à necessidade de se construir uma "teoria geral da transição" — uma tal teoria. A divisão do trabalho efetivamente implementada, no momento da redação de *Lire le Capital*, no seio da corrente althusseriana, fez com que coubesse a Etienne Balibar a tarefa de apresentar subsídios à construção de uma "teoria geral da transição". É, portanto, a análise das teses contidas em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" que nos permite reconstituir a concepção althusseriana de "mudança social".

Esclareça-se, antes de mais nada, que para a corrente althusseriana uma teoria geral da mudança social é algo *distinto* da teoria geral do funcionamento das sociedades humanas, embora deva ser-lhe *complementar*. A razão teórica dessa distinção é mencionada por Balibar no texto mencionado:

> *[...] a passagem de um modo de produção a outro — por exemplo, a passagem do capitalismo ao socialismo — não pode consistir na transformação da estrutura pelo seu próprio funcionamento, isto é, em qualquer passagem da quantidade à qualidade. [...] o movimento de dissolução não está sujeito no seu conceito aos mesmos "pressupostos"; ele é aparentemente um movimento de um gênero completamente diferente, já que* ele toma a estrutura como objeto de transformação. *[...] o que reconhecemos como distinto na sua essência não poderá se tornar um mesmo processo. E digamos de modo mais geral:* o conceito de passagem *(de um modo de produção a outro)* jamais poderá ser a passagem do conceito *(a um outro conceito, por diferenciação interna).*[68]

Nessa mesma direção, Roger Establet pondera que as leis de passagem de um modo de produção a outro são "uma coisa" (isto é, "um domínio teórico autônomo da teoria marxista"), e que as leis de um modo de produção específico são "outra coisa" (isto é, "um outro domínio autônomo da teoria, e teoricamente anterior").[69]

A teoria geral da transição (ou passagem) de um modo de produção a outro deve portanto ter um conteúdo — expresso em leis — distinto do conteúdo da teoria do modo de produção em geral (isto é, das suas leis). Mas qual é o conteúdo da teoria althusseriana da transição? No Prefácio à "Contribuição à crítica da economia política", Marx havia proposto, através de uma fórmula sintética, uma explicação geral para a mudança social: a) as forças produtivas da sociedade, numa certa fase de seu desenvolvimento, entram em contradição com as relações de produção existentes (e com a sua expressão jurídica: as relações de propriedade); b) desse modo, essas relações se convertem, de formas que permitiam o desenvolvimento das forças produtivas, em obstáculos a esse desenvolvimento; c) conseqüentemente, começa uma "era de revolução social": a transformação produzida na base econômica transforma de modo mais ou menos rápido a superestrutura.[70] É supérfluo evocar aqui, em detalhes, o papel crucial preenchido por essa fórmula na evolução posterior do materialismo histórico. Interessa-nos sobretudo verificar como a corrente althusseriana se posiciona, através de Balibar, com relação a essa contribuição preliminar de Marx à teoria da mudança social.

Na fórmula sintética de Marx, o desenvolvimento das forças produtivas é, até certo ponto, funcional para as relações de produção vigentes (e, portanto, para um certo tipo de sociedade); porém, em certa fase, esse desenvolvimento entra em contradição com as relações de produção existentes. Desse modo, ele determina a mudança social total; vale dizer, a transformação não só da base econômica da sociedade como também de sua superestrutura.

Ora, para Balibar o aspecto do conceito de "forças produtivas" a ser considerado na construção de uma teoria geral da transição não é aquele aspecto teoricamente apto a passar por um processo de desenvolvimento cumulativo: a sua dimensão técnica (estoque de técnicas produtivas, acervo de conhecimentos práticos — *know-how* — necessários ao emprego de tais técnicas). Das "forças produtivas" Balibar retém sobretudo a dimensão social: isto é, o fato de que também elas constituem, ao lado das relações de propriedade, uma *relação de produção*, ou — dito de outra forma — uma das dimensões das relações de produção. Para a corrente

althusseriana, um dos pólos fundamentais[71] da estrutura econômica é a relação que, tendo como objeto os meios de produção e como objetivo o controle do seu uso bem como do produto daí resultante, trava-se entre o trabalhador e o proprietário desses recursos; ou seja, a relação de propriedade (econômica). O outro pólo fundamental da estrutura econômica é a relação que se trava entre o trabalhador e os meios de produção, encarada do ponto de vista da capacidade de o trabalhador dirigir o processo de produção (ou na fórmula de Balibar: "capacidade de o produtor direto operar os meios de produção sociais"): a relação de apropriação real. Como se pode depreender, um dos aspectos do conceito clássico de "forças produtivas" — a configuração da divisão do trabalho imperante na produção (autonomia ou heteronomia do trabalhador no processo produtivo) — encontra-se absorvido no conceito althusseriano de "relação de apropriação real". Os demais aspectos do conceito de "forças produtivas" — teoricamente sujeitos a processos de desenvolvimento cumulativo (estoque de técnicas produtivas, acervo de *know-how* correspondente a tais técnicas) — deixam de ter um lugar teórico preciso no discurso althusseriano, embora sejam ocasionalmente invocados nas análises althusserianas de processos particulares de passagem de um modo de produção a outro.

Agora podemos reconstituir a *morfologia geral* do processo de transição de um modo de produção a outro, apresentada por Balibar no item "Características das fases de transição" de seu texto constante em *Lire le Capital*. A *contradição* entre forças produtivas e relações de produção, caracterizada no Prefácio da "Contribuição à crítica da economia política" como o *ponto inicial* de um processo de mudança social total, converte-se aí em *não-correspondência* entre os dois pólos fundamentais da estrutura econômica: a relação de propriedade (econômica) e a relação de apropriação real. Caracterizar-se-ia, por exemplo, a não-correspondência entre essas duas relações numa situação em que se registrassem *separação* entre trabalhador e meios de produção (em benefício de um proprietário de tais recursos) do ponto de vista da relação de propriedade econômica e, ao mesmo tempo, *não-separação* entre trabalhador e meios de produção (em benefício da autonomia do trabalhador no processo produtivo) do ponto de vista da relação de apropriação real. Inversamente, estaria restaurada a correspondência entre as duas relações numa situação em que se registrasse a *separação* entre o trabalhador e os meios de produção dos dois pontos de vista. Nessa situação — típica do capitalismo —, o trabalhador estaria simultaneamente expropriado dos

meios de produção é afastado da incumbência de organizar/dirigir o processo produtivo.

O primeiro elemento da morfologia geral da transição proposta por Balibar consiste portanto na não-correspondência, no seio da estrutura econômica, entre relação de propriedade e relação de apropriação real. Agregue-se agora que para Balibar essa não-correspondência assume uma forma específica na transição de um modo de produção a outro: uma das relações de produção — a relação de propriedade — "antecipa-se" à outra — a relação de apropriação real —, induzindo sua transformação (ao invés de se envolver, junto com esta, numa relação de "limitação recíproca", típica dos processos de funcionamento das sociedades humanas). Essa especificação era sem dúvida necessária, já que os próprios autores althusserianos — Balibar à frente — haviam levantado a possibilidade teórica de certos modos de produção particulares corresponderem igualmente a situações de não-correspondência entre a relação de propriedade e a relação de apropriação real. (Seria, por exemplo, o caso de modos de produção pré-capitalistas como o escravista ou o feudal, onde coexistiriam, numa relação de não-correspondência, a separação entre trabalhador e meios de produção, do ponto de vista da relação de propriedade, e a não-separação entre trabalhador e meios de produção, do ponto de vista da apropriação real.) Todavia, subsiste — mesmo depois dessa especificação — um problema: como é possível distinguir teoricamente a não-correspondência entre relação de propriedade e relação de apropriação real por "antecipação" da primeira sobre a segunda (típica da transição de um modo de produção a outro) da não-correspondência sem "defasagem" entre as duas relações (presente em alguns modos de produção particulares, como o escravista ou o feudal)? Essa distinção é problemática, já que em ambos os casos — transição, alguns modos de produção pré-capitalistas — registra-se a separação entre trabalhador e meios de produção do ponto de vista da relação de propriedade, o que significa: submissão do trabalhador ao proprietário dos meios de produção. Ora, a caracterização da separação como "antecipada" com relação à configuração da relação de apropriação real ou, inversamente, como "correspondente" a essa configuração, depende da introdução, na análise, de elementos ausentes da teoria althusseriana do modo de produção em geral: diferentes modos de extração do sobretrabalho prestado pelo trabalhador expropriado ao proprietário dos meios de produção, diferentes níveis de desenvolvimento das forças produtivas (estando estes relacionados àqueles. Por exemplo: a complementaridade do caráter salarial

da relação entre trabalhador e proprietário dos meios de produção e da centralidade da máquina no sistema fabril). A ausência, na teoria althusseriana do modo de produção em geral, de critérios que permitam apurar o caráter "antecipado" ou, inversamente, "ajustado" de relações de propriedade que são *formalmente* idênticas (todas implicando expropriação do trabalhador) configura-se portanto como um ponto crítico da morfologia geral da transição proposta por Balibar.

O segundo elemento dessa morfologia é a não-correspondência, agora no plano da estrutura social total, entre duas estruturas: a estrutura jurídico-política e a estrutura econômica. Mais especificamente: na transição de um modo de produção a outro, a estrutura jurídico-política (designada de modo impreciso, por Balibar, como "as formas do direito e da política de Estado") se "antecipa" à estrutura econômica, globalmente considerada. Desse modo, induz sua transformação, o que significa romper a relação — típica da "matriz" operacional do modo de produção — de dependência recíproca entre estruturas diversas.

O terceiro e derradeiro elemento da morfologia geral da transição proposta por Balibar é a indicação de que as duas não-correspondências mencionadas (relação de propriedade *versus* relação de apropriação real; estrutura jurídico-política *versus* estrutura econômica) exprimem a coexistência, em uma formação social concreta, de diferentes modos de produção. Diz Balibar a esse respeito: "Os períodos de transição são, portanto, caracterizados tanto pelas formas da não-correspondência quanto pela *coexistência* de vários modos de produção".[72]

Como se pode depreender de tudo o que foi exposto, o conceito althusseriano de transição aponta para uma certa configuração — teoricamente alternativa à do modo de produção em geral e conseqüentemente à dos modos de produção particulares — da estrutura social total. Nessa perspectiva, está excluída a possibilidade de definição da transição de um modo de produção a outro como "[...] um hiato irracional entre dois 'períodos' que se submetem ao funcionamento de uma estrutura [...]". Mais especificamente, descarta-se aqui a possibilidade de conceber a transição como um processo de *desestruturação*: "A transição não pode ser um momento, por mais breve que seja, de desestruturação. Ela própria é um movimento sujeito a uma estrutura que é preciso descobrir".[73] Essas ponderações se compatibilizam, a rigor, com a proposta de construção de uma morfologia geral da transição. Ocorre, porém, que no curso desse trabalho Balibar dá um passo teoricamente mais audacioso: a configuração da estrutura social total, característica de qualquer processo de transição,

deve ser ela própria definida como um modo de produção. Vejamos o que diz Balibar sobre esse ponto: "[...] as formas de passagem são, elas próprias, 'formas (particulares) de manifestação' [...] dessa estrutura geral: elas próprias são portanto *modos de produção* [...] podemos formular o conceito dos modos de produção que pertencem aos períodos de transição entre dois modos de produção [...]".[74] Esboça-se, portanto, nessas passagens a proposta de construção do conceito de "modo de produção de transição"; proposta essa que se constituiu em objeto de inúmeras críticas. De nossa parte, consideramos que o problema, aqui, não está na proposta de construção de uma morfologia geral da transição, pois uma tal proposta é em princípio compatível com a teoria althusseriana de modo de produção. A dificuldade reside no fato de que a transição não pode ser equiparada teoricamente ao modo de produção, já que ela corresponde não à "implicação recíproca" das estruturas (como ocorre no modo de produção), e sim a "defasagens" (de efeito transformador, e não de caráter funcional) entre elementos e estruturas. Na verdade, a proposta de construção do conceito de "modo de produção de transição" cria dificuldades desnecessárias para a corrente althusseriana; e abre liminarmente espaço para críticas à teoria althusseriana da transição.

Para muitos comentadores do pensamento althusseriano, a exposição das teses de Balibar sobre a transição de um modo de produção a outro estaria concluída neste ponto. Ocorre entretanto que a morfologia geral da transição, anteriormente reconstituída, não abarca *todos* os elementos de teoria da transição contidos no texto de Balibar. Ao reconstruir a configuração da estrutura social total característica dos períodos de transição, esse autor não pode se abster de propor hipóteses sobre a *cadeia de causalidade* implícita no processo de emergência dessa configuração. Ou melhor: Balibar não pode deixar de complementar sua morfologia geral da transição com algumas hipóteses sobre a *dinâmica da transição*. Na abordagem do modo de produção capitalista, Balibar pondera que a estrutura econômica (capitalista) não pode ser internamente contraditória; e que, portanto, não é o caráter contraditório dessa estrutura a causa determinante da mudança social. Porém, a estrutura econômica (capitalista) produz efeitos que "podem ser *uma das condições* (a 'base material') de um *outro resultado*, exterior à estrutura da produção".[75] Esse resultado externo do funcionamento da estrutura econômica (capitalista) consiste no fato de que "[...] o movimento da produção produz, pela concentração da produção e pelo aumento do proletariado, uma das

condições da forma particular assumida pela luta das classes na sociedade capitalista".[76]

Como se vê, Balibar, ao refletir sobre as *causas* da transformação de uma sociedade capitalista, introduz na análise um outro aspecto do conceito de "forças produtivas", não retido no conceito de "relação de apropriação real": a sua dimensão *cumulativa*, isto é, o seu desenvolvimento. Generalizando os termos de sua análise, poderíamos dizer que o "movimento da economia" em qualquer modo de produção não se limita a um movimento puramente *circular* (uma "reprodução simples"); ele se desdobra também em desenvolvimento das forças de produção. Ora, esse desenvolvimento, embora não altere por si só as relações sociais que se travam no processo de produção, cria condições para a emergência de um antagonismo propriamente político entre os grupos situados em lugares diferentes (proprietário dos meios de produção, trabalhador) dentro desse processo; vale dizer, a *luta de classes*. Finalmente, o desenvolvimento da luta de classes determina a deflagração da "Revolução social", isto é, a destruição da estrutura jurídico-política correspondente às relações de produção vigentes e à formação de uma nova estrutura jurídico-política, defasada "por antecipação" relativamente àquelas relações de produção. A nova estrutura jurídico-política se define como condição necessária — embora não suficiente — da implantação de um novo tipo de relação de produção. Quanto à outra condição: ela consiste num certo nível de desenvolvimento das forças produtivas, processado dentro dos limites fixados pelas relações de produção anteriores. O novo tipo de relação de produção, já implantado, viabilizará um certo padrão de desenvolvimento das forças produtivas; e esse desenvolvimento determina, a partir de um certo ponto (ainda a ser delimitado teoricamente), o recomeço de todo o processo já mencionado. Portanto, a morfologia geral da transição, apresentada de modo sistemático por Balibar, é em princípio compatível com as hipóteses por ele levantadas sobre a dinâmica da transição ao analisar — para fins de exemplificação — o modo de produção capitalista.

Podemos voltar agora à comparação das teses de Balibar sobre a transição com as fórmulas do Prefácio sobre a mudança social. É claro que os termos da morfologia geral da transição proposta por Balibar são fortemente contrastantes com tais fórmulas, inclusive porque o objetivo de Marx, aí, não é o de definir a configuração da estrutura social total característica dos períodos de transição, e sim o de esboçar uma explicação causal para o processo de mudança social. Pela mesma razão, a compara-

ção das fórmulas do Prefácio com as idéias de Balibar sobre a dinâmica da transição é mais factível. Dessa comparação resulta que, em ambos os autores, o desenvolvimento das forças produtivas se configura como o *ponto inicial* do processo de transformação social, embora subsista uma importante diferença entre ambos: em Marx, a transformação das relações de produção — induzida pelo desenvolvimento das forças produtivas — antecede a transformação da superestrutura; em Balibar, é a transformação da estrutura jurídico-política — induzida em última instância (isto é, através de uma série de mediações) pelo desenvolvimento das forças produtivas — que antecede e viabiliza a transformação das relações de produção. De qualquer modo, as colocações de Balibar sobre a dinâmica da transição nos parecem próximas das ponderações de Engels sobre a evolução da sociedade nas suas cartas sobre o materialismo histórico. Em Engels, o desenvolvimento das forças produtivas é o "fator (econômico) em última instância determinante no "curso da História"; vale dizer, no processo de transformação social, e não no funcionamento das sociedades humanas (onde impera a "interdependência dos fatores" da vida social). Em Balibar, o desenvolvimento das forças produtivas se configura como o fator (econômico) em última instância determinante na transição de um modo de produção a outro, enquanto que a prática política (luta revolucionária de classe) desempenha aí um *papel dominante*. Aliás, não seria esse o aproveitamento da tese marxista do "caráter em última instância determinante do fator econômico" mais compatível com a "matriz" do modo de produção ("implicação recíproca" das estruturas) efetivamente operacionalizada nas análises althusserianas?[77]

Da autocrítica publicada por Balibar em 1973 não poderiam escapar as teses sobre a transição apresentadas em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique". Em "Sur le dialectique historique", Balibar proclama a inviabilidade não apenas de uma teoria geral de modo de produção (como já mencionamos anteriormente) como também de uma teoria geral da transição. Afirma ele:

> *Do mesmo modo, não há* teoria geral *da transição, no sentido forte da explicação da causalidade real de um processo. Ao contrário, revela-se que* cada "transição" histórica é diferente, *material e portanto conceitualmente, e é precisamente essa diferença necessária que permite compreender a problemática do materialismo histórico.*[78]

Uma certa reticência (cuja inspiração, naquele contexto, parecia ser de ordem epistemológica) diante da possibilidade de uma teoria geral da transição já transparecia numa passagem hesitante — e, no limite, obscura — de *Lire le Capital*:

> *Não se trata evidentemente de sustentar que todas as transições de um modo de produção a outro têm o mesmo conceito: o conceito é especificado a cada vez, como o próprio conceito do modo de produção. Mas, assim como todos os modos de produção históricos apareceram como formas de combinação dotadas de uma mesma natureza, as transições históricas devem ter conceitos* dotados da mesma natureza teórica.[79]

Em "Sur la dialectique historique", essa hesitação se resolve decididamente em proveito de uma postura que fixa como único objeto de análise possível o processo de transformação das "formações sociais concretas".

As temporalidades diferenciais

A corrente althusseriana caracteriza a totalidade social como uma "estrutura complexa com dominante", cujas estruturas gozam de uma "autonomia relativa" outorgada pela estrutura em última instância determinante (a econômica). Ora, essa "autonomia relativa" das estruturas torna, na perspectiva althusseriana, não só possível como também necessário pensar a diferença entre os *ritmos de desenvolvimento* dos diferentes níveis da totalidade social. É por essa via específica que se introduz no pensamento althusseriano a temática do *tempo histórico*. Aqui, "ritmo de desenvolvimento dos níveis da totalidade social" e "tempo histórico" se equivalem. Como cada nível se desenvolve segundo um *ritmo próprio*, torna-se impossível atribuir *um tempo histórico único* ao modo de produção em seu conjunto. Diz Althusser em "L'objet du Capital":

> *O tipo de existência histórica desses diferentes "níveis" não é o mesmo. Devemos, ao contrário, atribuir a cada nível um* tempo próprio, *relativamente autônomo e portanto relativamente independente, na sua dependência mesma, dos "tempos" dos outros níveis.*[80]

Como os tempos históricos relativos aos níveis diversos são diferentes, torna-se necessário, segundo Balibar, introduzir na análise o conceito de "formas diferenciais da individualidade histórica":

> *Assim como há na estrutura social — como dizia Althusser —* tempos *diferentes, dentre os quais nenhum é o reflexo de um tempo fundamental comum [...], há também, na estrutura social, formas diferentes de individualidade política, econômica, ideológica, que não recebem suporte dos mesmos indivíduos e que têm a sua própria história, relativamente autônoma.*[81]

A presença de temporalidades diferenciais dentro da totalidade social implica portanto a ocorrência de *defasagens* entre seus níveis. Diz Althusser: "Esse processo é ainda o que Marx, falando em *O Capital* do modo de produção capitalista, chama o tipo de *entrelaçamento dos diferentes tempos* (e ele se contenta, aí, de tratar apenas do nível econômico); isto é, o tipo de 'defasagem' e de torsão das diferentes temporalidades produzidas pelos diferentes níveis da estrutura [...]."[82] E Poulantzas afirma, no já citado *Pouvoir politique et classes sociales*: "Ora, os níveis estruturais, apresentando um ritmo específico e caracterizado pelo seu desenvolvimento desigual, mantêm, numa formação, relações de defasagem específica."[83] A admissão da possibilidade de defasagens entre os níveis da totalidade social é a mais relevante conseqüência teórica da idéia de temporalidades diferenciais. Por isso, ela merece aqui um comentário, ainda que breve.

Em primeiro lugar, é teoricamente incongruente formalizar a possibilidade de defasagens entre as estruturas do modo de produção em geral (e, conseqüentemente, de qualquer modo de produção particular), já que este corresponde a um modelo geral de funcionamento das sociedades humanas. Ora, um tal modelo supõe *ajuste* — vale dizer, correspondência, interdependência — entre os seus elementos; a defasagem entre elementos é antes própria a um modelo geral de transformação das sociedades humanas (isto é, um modelo geral de "transição"). É verdade que autores como Althusser, Balibar ou Poulantzas se referem por vezes à ocorrência de defasagens entre estruturas no processo de concretização de um modo de produção particular numa formação social singular. Esse novo modo de aplicação do conceito de "defasagem" não altera, entretanto, os termos da questão. A concretização de um modo de produção particular numa formação social singular não pode significar a anulação

da "matriz" do modo de produção; caso contrário, esse conceito estará sendo, ele próprio, colocado em questão. É claro que toda formação social corresponde a uma articulação entre dois ou mais modos de produção particulares. Por isso, é possível falar-se de "estruturas avançadas" e "estruturas atrasadas" dentro de uma mesma formação social, *caso* se considere que um modo de produção é, pelo fato de a sua concretização histórica ser posterior, mais "avançado" que aquele modo de produção cuja concretização histórica ocorreu anteriormente. Mas essa coexistência de modos de produção "avançado" e "atrasado" dentro de uma mesma formação social não equivale à defasagem dos níveis de uma mesma estrutura social. A realização — ainda que parcial — de um modo de produção particular numa formação social concreta implica o ajuste entre as suas estruturas; caso contrário, não se poderá sequer caracterizar de modo preciso a relação de dominação-subordinação que aí se estabelece entre modos de produção diferentes.

Resta destacar que há um campo onde a aplicação dos conceitos de "temporalidade diferencial" e de "defasagem entre níveis" se revela adequada: a análise do processo de transição de um modo de produção a outro. Como nos indica a morfologia geral da transição proposta por Balibar, esse processo implica desajustes entre estruturas (ou entre elementos de uma estrutura); e são esses desajustes que viabilizam a transformação da estrutura social total. Pode-se sustentar que esses desajustes consistem em "avanços" ou "atrasos", caso se tenha em conta a historicidade dos modos de produção particulares envolvidos no processo de transição. Não há portanto incongruência teórica no uso dos conceitos de "temporalidade diferencial" e de "defasagem entre níveis" nesse campo específico de estudo.

A teoria althusseriana da História e a revista *Tempo Brasileiro*

A abordagem do impacto da teoria althusseriana da História na vida intelectual brasileira deve começar por uma menção aos pesquisadores althusserianos que colaboravam com a revista *Tempo Brasileiro* na década de 1960. Essa revista, surgida no início dessa década e sediada no Rio de Janeiro, cedo se converteu num veículo de divulgação das teses althusserianas sobre o marxismo em geral e sobre o materialismo histórico em particular, embora abrigasse nas suas páginas contribuições sujeitas às mais variadas orientações. Dentre os colaboradores de *Tempo*

Brasileiro, um grupo — chamemo-los assim para facilitar a exposição — dedicava-se ao paciente trabalho de explicitação e difusão do pensamento althusseriano. Desse grupo faziam parte estudiosos como Carlos Henrique de Escobar, Cabral Bezerra Filho, Alberto Coelho de Souza e Marco Aurélio Luz.[84]

É interessante notar que os intelectuais desse grupo tenderam, em geral, a acompanhar passo a passo a evolução do pensamento althusseriano; e, especialmente, a encampar as novas fórmulas teóricas (muitas vezes, de efeito científico reduzido), sucessivamente propostas por Althusser. Essa tendência nos obriga a diferenciar os colaboradores althusserianos de *Tempo Brasileiro* de outros autores que, movendo-se dentro do universo teórico althusseriano, colocaram-se, entretanto, a tarefa de promover seu desenvolvimento, aperfeiçoamento e aprofundamento. Este é o caso, por exemplo — no que diz respeito à teoria althusseriana da história —, de autores como o Alain Badiou da época de "O (re)começo do materialismo dialético"; ou como o sociólogo da USP, Luiz Pereira, nos seus textos da década de 1970. De qualquer modo, não obstante a tendência à encampação sistemática das teses althusserianas, o grupo althusseriano do Rio de Janeiro preencheu um papel preciso na história da luta de idéias no Brasil: a difusão do pensamento althusseriano no seu início e, a seguir, sua valorização no contexto de um "cerco" acadêmico, cuja arma principal era sua qualificação alternativa (quando não simultânea) como "positivista", "estruturalista"ou "estalinista".

Repensando a definição althusseriana de "materialismo histórico"

Para a corrente althusseriana, o materialismo histórico se constitui, em primeiro lugar, numa teoria do modo de produção em geral, bem como da transição de um modo de produção a outro. O passo seguinte — ou o trabalho intermediário — dessa disciplina científica consiste na produção dos conceitos de modos de produção particulares, bem como de formas particulares de transição. E o objetivo final da ciência marxista da História é o conhecimento, mediante o uso dos conceitos acima mencionados, dos únicos objetos realmente existentes: as formações sociais concretas e singulares.

Encontramos, na literatura brasileira, comentários diferenciados sobre tal definição. Aqui, deixaremos de lado as observações de Cabral Bezerra em "Ciência da História", já que esse autor se identifica com a

posição althusseriana sobre o materialismo histórico, seguindo de perto as fórmulas propostas, nesse terreno, por Althusser em *Sobre o trabalho teórico*. Fernando Henrique Cardoso, num texto globalmente voltado para a crítica ao pensamento althusseriano ("Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes em Poulantzas: comentários"),[85] rejeita as *supostas* definições althusserianas de "materialismo dialético" e de "materialismo histórico". É importante notar, desde logo, que Cardoso se equivoca ao atribuir a Althusser a definição do materialismo dialético como "a teoria geral de todos os modos de produção", bem como a definição do materialismo histórico como "a ciência que explica a constituição e transformação das formações sociais concretas". Como já esclarecemos anteriormente, para a corrente althusseriana o modo de produção em geral, os modos de produção particulares e as formações sociais concretas se constituem, todos, em objetos da ciência marxista da História, em que coexistem diferentes níveis de abstração. Quanto ao materialismo dialético: ele está longe de se constituir, na perspectiva althusseriana, numa teoria geral de todos os modos de produção. Althusser afirma em "Materialismo histórico e materialismo dialético":

> *O objeto do materialismo dialético está constituído pelo que Engels chama a* "história do pensamento"*; ou o que Lênin denomina* "a história da passagem da ignorância ao conhecimento". *Podemos ser mais precisos e designar este objeto como* a história da produção de conhecimentos enquanto conhecimentos, *definição que abrange e resume outras possíveis definições: a diferença histórica entre ciência e ideologia, a teoria da história da cientificidade etc. Todos estes problemas ocupam em geral o* campo *chamado, na filosofia clássica, "Teoria do conhecimento"*.[86]

A rigor, só Alain Badiou defendia, dentro da corrente althusseriana, a modalidade de divisão do trabalho entre materialismo dialético e materialismo histórico que Cardoso identificava como uma tese tipicamente althusseriana. Voltemos a "O (re)começo do materialismo dialético":

> *[...] a apresentação teórica do* sistema *de uma ciência não pertence a esta ciência. De fato, a apresentação do sistema do MH, a teoria do tipo especial de causalidade que ele aponta como lei de seu objeto, não pertence ao MH e nem poderia pertencer-lhe. Os*

textos fundamentais de Althusser sobre a estrutura, com uma dominante [...], também não pertencem ao MH, mas sim *ao MD.*

E Badiou é mais claro ainda sobre qual disciplina tem competência para definir a "matriz" do modo de produção: "A primeira grande tese do MD — considerada aqui como epistemologia do MH — estabelece que o conjunto conjuntural, ou dito de outra forma, que o todo complexo possui a unidade de uma estrutura articulada com uma dominante".[87]

Se não devemos especular irresponsavelmente sobre os motivos do lapso de Cardoso (atribuir ao "althusserianismo" — ou aos "althusserianos" — uma postura que é defendida exclusivamente por Alain Badiou), podemos pelo menos delimitar os efeitos objetivos desse deslize no seu discurso teórico. Afirmar que, para os althusserianos, a construção de conceitos é incumbência de uma disciplina e a realização de análises concretas, incumbência de outra disciplina, contribui para a apresentação da teoria althusseriana do modo de produção como "[...] uma meta-teoria fundamentada numa *praxis* abstrata que paire sobre os diferentes modos de produção, como se fosse a Razão debruçando-se sobre o real".[88] De qualquer modo, mesmo que Cardoso lesse corretamente os textos produzidos pela corrente althusseriana, sua objeção à reconstrução althusseriana do materialismo histórico permaneceria em pé. Na teoria althusseriana da História, o objeto principal da crítica de Cardoso é a proposição de uma teoria geral do modo de produção, inviável a seu ver por razões de ordem epistemológica. Quando Cardoso afirma que "o marxismo como ciência da história" significa "um esforço de reconstrução de 'totalidades concretas'", e que isto implica a "elaboração dos *conceitos* que explicam as relações historicamente constituídas", nada do que é dito se choca com a concepção althusseriana de "ciência da História". A diferença entre Cardoso e os althusserianos começa a se manifestar quando o primeiro agrega que os conceitos devem ser compreendidos "como expressão de relações reais". Ora, para os althusserianos é a ideologia (representação imaginária do mundo), e não os conceitos, que *exprime* as relações reais. Na perspectiva althusseriana, o "concreto do pensamento" resulta de um processo de produção de conhecimentos dotado de exigências próprias; e não mantém uma relação de natureza expressiva com o "concreto real", dotado de uma existência independente e exterior ao pensamento. A diferença entre Cardoso e a corrente althusseriana se acentua, a seguir, quando o sociólogo brasileiro chega a uma caracterização do *método marxista*: tal método, ao construir as suas categorias, reteria teoricamente "o movimento que vai do abstrato ao concreto *reproduzindo* um processo de abstração real — isto é, que ocorre na prática social como um universal (uma abstração) concreto (que se dá na História)".[89] Ora, na perspectiva althusseriana, a ciência marxista da História jamais poderia "*reproduzir* um processo de abstração real", já que "[...] a ordem que governa as categorias *pensadas* no processo do conhecimento não coincide com a ordem que governa as categorias *reais* no processo da gênese histórica real. Por isso, esclarece Althusser, "[...] não pode haver *correspondência biunívoca* entre os diferentes momentos dessas duas ordens distintas".[90]

Resumamos. Se deixarmos de lado o engano de Cardoso quanto à delimitação althusseriana das esferas respectivas do materialismo dialético e do materialismo histórico, poderemos concluir que sua crítica mais geral àquilo que é *de fato* a concepção althusseriana de "materialismo histórico" consiste em sustentar a inconveniência científica de uma teoria global do modo de produção que seja *logicamente* preliminar às análises históricas concretas.

No seu livro *O estruturalismo e a miséria da razão*,[91] Carlos Nelson Coutinho critica a concepção althusseriana de "materialismo histórico" e de "materialismo dialético". Para Coutinho, ambas as disciplinas aparecem, nos textos althusserianos, desvinculadas do seu verdadeiro fundamento: uma *ontologia marxista*. Uma tal ontologia é, segundo esse autor, algo diverso de qualquer antropologia filosófica de corte idealista. Por isso mesmo, Coutinho pode delimitar um terreno de convergência entre sua posição teórica e a de Althusser: o "melhor da obra" desse autor estaria na "crítica explícita e radical de tentativas antropologizantes".[92] Todavia, Coutinho aponta mais adiante que Althusser acaba assumindo, na medida em que desconsidera uma ontologia marxista como fundamento tanto da teoria da História quanto da epistemologia, uma "orientação paradoxalmente similar ao antropologismo por ele mesmo combatido".[93] Mas em que consiste essa ontologia marxista proposta por Coutinho? Ela se configura, segundo ele, como uma *ontologia do ser social*, cuja categoria central é o *trabalho*. Este é, aí, concebido como ação humana na qual não só se manifesta uma "legalidade objetiva" (natural e social) como também se delineia uma dimensão teleológica (o trabalho como ação humana dotada de "sentido"; ou orientada por um "projeto").

Só a fixação da ontologia do ser social, assim definida, como fundamento do materialismo dialético permitiria a superação de toda concepção formalista de "epistemologia" e a instauração de uma epistemologia verdadeiramente materialista. Ou seja, uma epistemologia

orientada pelo conceito de "praxis" e capaz de articular a "causalidade" e a "teleologia". A ausência dessa ontologia no pensamento althusseriano empurraria, portanto, sua epistemologia para o terreno do formalismo.

Quanto ao materialismo histórico: essa disciplina, quando se desvincula da ontologia do ser social e se converte conseqüentemente numa "simples ciência particular" (despida de toda dimensão filosófica), pode chegar a estabelecer — como ocorreria em Althusser — uma distinção *absoluta* entre processo de conhecimento e processo real. Portanto, a falta de preocupação da corrente althusseriana com a ontologia a levaria a desconhecer que — segundo as expressões de José Arthur Giannotti — "ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial"; e que "a essência faz parte de cada momento do concreto sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse *a ordem dessa constituição ontológica* [...]".[94] Subentende-se que, para Coutinho, a teoria geral do modo de produção — o ponto central da reconstrução althusseriana do materialismo histórico — seria em tudo contrária ao método histórico-sistemático, típico do marxismo.

Em "Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx",[95] Ruy Fausto observa que a limitação fundamental da teoria althusseriana da História é a desconsideração das "referências extremas" de toda investigação marxista sobre a História. Essas "referências extremas" são duas. A primeira delas é o "solo histórico" de todo discurso marxista sobre a História: a consciência atual do proletariado. A segunda é o *horizonte* desse discurso, representado pelo objetivo último de qualquer investigador marxista: o socialismo. Há, entretanto, desigualdade entre os lugares ocupados por essas referências diversas dentro do discurso marxista sobre a História. A consciência atual do proletariado se reflete na superfície desse discurso, aparecendo como "reflexo" histórico da realidade; manifesta-se portanto fora do espaço lógico da análise. Já o horizonte do socialismo se reflete dentro desse espaço como "horizonte de significação": a reconstituição das leis que regem a sociedade se faz "sobre o fundo de um universo de referência que o transcende".

É importante notar aqui que Fausto não está, com essas observações, exigindo da corrente althusseriana o retorno a nenhuma antropologia filosófica de fundo idealista, nem à conseqüente instauração dessa antropologia como fundamento de uma teoria marxista da História. Assim como Carlos Nelson Coutinho, Fausto também considera positiva a crítica althusseriana à empreitada antropologizante do jovem Marx. O

problema da análise althusseriana reside, na avaliação de Fausto, em que a abordagem das estruturas objetivas da sociedade não é aí "iluminada" por um "horizonte significativo" ("iluminação" essa que não equivaleria à construção de qualquer tipo de *fundamento* para o discurso sobre a História). Em virtude disso, a corrente althusseriana acaba, segundo Fausto, interpretando aquilo que nos textos do Marx da maturidade exprime a presença de um "horizonte de significação" como "sobrevivências" da antropologia filosófica praticada pelo jovem Marx. Em suma, pode-se concluir que tanto Carlos Nelson Coutinho quanto Ruy Fausto detectam — cada um à sua moda e sem prejuízo para a crítica a outros aspectos do pensamento althusseriano — uma *carência* na teoria althusseriana da História: carência de um *fundamento ontológico* (Coutinho); carência de *um horizonte de significação* (Fausto).

É cientificamente legítimo conceituar o "modo de produção em geral"?

A proposta althusseriana de construção de uma "matriz" do modo de produção suscitou, desde o momento inicial da difusão internacional do pensamento althusseriano, inúmeras reações no ambiente intelectual brasileiro. Pode-se abordar essas reações à própria idéia de "matriz" do modo de produção independentemente das reações ao *conteúdo* atribuído pela corrente althusseriana a tal "matriz", embora esses dois tipos diversos de reação apareçam freqüentemente conjugados na análise empreendida por um mesmo autor. Se é possível — e mesmo conveniente — separar a exposição dessas duas espécies de reação, isso ocorre porque um autor que rejeita a proposta de construção de uma "matriz" não se inclina obrigatoriamente, só por isso, a impugnar os elementos teóricos que compõem, na sua articulação, o conteúdo dessa "matriz". Por exemplo: ao autor que concebe a História das sociedades humanas como um "fluxo único" não é possível aceitar a idéia de "matriz" do modo de produção; mas é viável recolher um dos elementos teóricos que compõem o conteúdo dessa "matriz" — pense-se na tese do papel, em última instância determinante, do econômico — para convertê-lo na chave de interpretação do fluxo histórico único (nesse caso, o econômico seria determinante, não mais dentro do modo de produção, e sim no curso da História humana). É verdade que a adaptação de um ingrediente da "matriz" a uma outra proposta teórica implica sempre uma certa "torsão" desse ingrediente: ele já não é o mesmo. Isso não significa, porém, que o autor de uma

"torsão" desse tipo sempre a reconhece formalmente e marca claramente a sua diferença em relação ao modo de utilização do mesmo ingrediente na construção da "matriz".

Examinemos os percursos seguidos por autores brasileiros na crítica à proposta althusseriana de construção de um conceito de "modo de produção em geral". Em 1968, José Arthur Giannotti concluía o ensaio "Contra Althusser" com uma afirmação que sugere uma certa concordância com a proposta teórica althusseriana. Ou seja, Giannotti propunha

> *[...] aplauso à tentativa de estabelecer estruturas que se situem além das totalidades concretas, de modo a reforçar a luta contra o funcionalismo que é incapaz de admitir conceitos do tipo do modo de produção capitalista, posto que, advogando uma concepção organicista da totalidade, não compreende um capitalismo que não seja o americano, o inglês etc.*[96]

A impressão criada por essa passagem não se confirma, entretanto, na leitura do corpo do texto. Aí, Giannotti parece contestar a legitimidade teórica da distinção entre o que Althusser nomeia, em *Sobre o trabalho teórico*, "objetos formais — abstratos" e "objetos concretos". Segundo Giannotti, "[...] ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, duma forma de sociabilidade".[97] E mais: "[...] ao percorrer o caminho do abstrato ao concreto estamos formulando um discurso que *reproduz* uma *síntese essencial que se dá além da prática teórica*".[98]

Vejamos os argumentos que Giannotti apresenta para fundamentar sua posição teórica. De um lado, esse autor pondera que a presença do universal como dimensão do concreto se evidencia "principalmente quando se considera ser esta realidade concreta constituída de homens que agem e *pensam*".[99] De outro lado, Giannotti sustenta que uma certa convergência entre "ordem lógica" e "ordem histórica" é assegurada pelo fato de que a *reposição dos pressupostos* (constituindo-se estes em elemento "histórico") de um sistema faz parte do próprio funcionamento desse sistema. Não considerar, portanto, essa integração entre "reposição de pressupostos" e funcionamento sistêmico teria sido o erro de Althusser: "[...] do ponto de vista lógico Marx mostra que não há nenhum *pressuposto* ao sistema que sobreviva se não for *reposto* por ele, que *põe* as condições de sua própria realização".[100]

Giannotti volta à questão do conceito de "modo de produção" num texto posterior, "Notas sobre a categoria 'modo de produção' para uso e abuso dos sociólogos".[101] Nesse texto praticamente não há referências diretas a Althusser; ele parece ser, antes, endereçado aos seguidores brasileiros da corrente althusseriana. Segundo Giannotti, os sociólogos tenderiam a empregar "modo de produção" como um "tipo ideal, arbitrariamente construído", usando-o para nomear fenômenos sociais escolhidos segundo o arbítrio do investigador. Na verdade, este estaria errado mesmo quando procurasse diretamente — ou seja, sem passar por qualquer "matriz" do modo de produção — construir o conceito de um modo de produção particular: "A problemática do modo de produção surge para evitar os enganos das teorias que tematizavam a produção em geral. Não resvalam pelo mesmo abismo aqueles que, nas grandes totalidades reflexionantes como o modo de produção asiático ou o modo de produção capitalista, tratam de abstrair formas comuns e permanentes?"[102] Para Giannotti, "[...] a individualidade do objeto concreto sintetizado depende de um processo reflexionante onde os resultados se convertem em pressupostos e vice-versa".[103] Nessa perspectiva, a categoria "modo de produção" deveria ser reservada para designar um "movimento objetivo de reposição" (aquele que integra, num mesmo processo autônomo, a produção, a distribuição, a troca e o consumo). Pode-se dizer que a posição teórica de Giannotti é basicamente a mesma nos dois ensaios. Contudo, se o primeiro ensaio se situa dominantemente no terreno epistemológico da crítica à distinção althusseriana de "objeto de conhecimento" e "objeto real", o segundo se concentra sobre a teoria do modo de produção. Essa diferença talvez se explique pelo fato de que, nos anos 70, o pensamento althusseriano foi interessando crescentemente os cientistas sociais e historiadores brasileiros, deixando de ser dominantemente um tema de debate filosófico.

Em "Althusserianismo ou marxismo?...", Fernando Henrique Cardoso segue as pegadas de Giannotti na crítica da epistemologia althusseriana e do seus desdobramentos científicos. Para Cardoso, a "ordem lógica contém uma dimensão ontológica"; e o "conceito faz parte de um momento do concreto", embora este não se esgote naquele. Mas é o concreto que determina, como *expressão* sua, o conceito. Na passagem seguinte, Cardoso explicita a sua postura epistemológica: "A explicação científica do processo histórico-estrutural, a constituição das 'totalidades

concretas explicativas' só se completam quando se determinam, na análise, os conceitos cuja proposição se dá na História; quando os universais-concretos são reproduzidos no pensamento científico e se tornam elementos fundamentais para a explicação das totalidades".[104] Resta, finalmente, dizer que Cardoso procura usar a favor de sua tese ("o conceito estaria presente na realidade") uma passagem de *O Capital* onde formas econômicas como a forma mercadoria e a forma dinheiro são concebidas como: a) as *categorias* da economia burguesa; b) formas mentais aceitas pela sociedade e portanto objetivas; c) formas em que se expressam as condições de produção de um regime social de produção historicamente dado.

Em "Althusserianismo e antropologismo",[105] Ruy Fausto busca expor as limitações do projeto althusseriano de construção de uma ciência marxista da História, explorando, para tanto, o texto de Balibar em *Lire le Capital* ("Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique") e o ensaio "Sobre a dialética materialista", de Althusser (constante em *Pour Marx*). Fausto reconhece o esforço althusseriano para romper com a antropologia filosófica presente no jovem Marx; mas considera que a tentativa althusseriana de construção de uma teoria geral do modo de produção implica ainda a permanência dessa corrente no terreno do *antropologismo*. Para Fausto, é antropológico todo discurso fundado em noções que: a) exprimem os agentes como *sujeitos*; b) exprimem os objetos como *natureza*. É esse tipo de discurso que Fausto encontra no texto de Balibar quando este caracteriza as determinações invariantes da produção em geral: o trabalhador ou produtor em geral, os meios de produção. Quando Balibar delimita teoricamente as situações de separação ou não-separação do trabalhador relativamente aos meios de produção, tanto no plano das relações de propriedade quanto no plano das relações de apropriação real, ele está, segundo Fausto: a) analisando o trabalhador numa perspectiva generalizante; b) exprimindo o processo de produção de um modo subjetivo (em suma: construindo uma "generalidade subjetivizante"). Esse teor generalizante — e portanto antropológico — do discurso teórico de Balibar não se desfaz, segundo Fausto, quando esse autor adverte que: a) a teoria althusseriana do "modo de produção" não equivale a uma "combinatória no sentido estrito"; b) o conceito de modo de produção "só existe especificado" (sob a forma de um modo de produção particular). Fausto considera que o quadro geral do processo de produção apresentado por Balibar tem, quaisquer que sejam os esclarecimentos e advertências desse autor, uma *função fundante*. Evidenciam-no, de

resto, as características do procedimento expositivo adotado por Balibar: a) os elementos gerais da produção são introduzidos no início do texto, isto é, antes de qualquer operação de "especificação"; b) o movimento efetivo dos textos vai dos elementos gerais ao caso particular do capitalismo; a exposição deste se subordina, portanto, ao esquema teórico geral.

Qual seria a razão dessa inclinação de Balibar à "generalidade subjetivizante"? Ela exprime, segundo Fausto, apego a um ideal clássico, pré-hegeliano, de ciência, que converte em necessidade a busca de *noções primeiras* e a conseqüente conquista da universalidade no domínio das leis científicas. Para Fausto, Balibar só superaria a "generalidade subjetivizante" caso "efetuasse — como Marx nos *Grundrisse* — a *posição da finalidade* (criação de valores de uso, valorização do valor)" de cada modo de produção analisado. A esse respeito, diz Fausto: "É pela posição da *finalidade interna* dos modos que o discurso sobre o conjunto dos modos de produção se torna coisa totalmente diferente de um discurso geral: um *discurso de dispersão*, em que só as diferenças são postas, ficando pressuposto o sistema das identidades".[106] Ora, para Fausto não é assim que procede Balibar: ele dispõe os elementos do sistema de um modo que pode ser *indicativo* de uma finalidade; essa disposição equivale, porém, tão-somente à *pressuposição* — e não à *posição* — de tal finalidade.

Ruy Fausto também detecta a presença do antropologismo no conceito de "prática" proposto por Althusser em "Sobre a dialética materialista". Para Fausto, os elementos desse conceito — "homens", "natureza", "matéria-prima", "produto" — são de extração antropológica, já que eles exprimem os agentes como sujeitos ("homens") e os objetos como natureza (a "natureza" propriamente dita, "matéria-prima", "produto"). E Fausto agrega que de nada vale Althusser adicionar o atributo "determinado" a todos os termos de extração antropológica (exemplo: homens determinados, uma matéria-prima determinada etc.). O antropologismo permanece em pé, não obstante a adição desse atributo, já que este é insuficiente para transformar a modalidade do discurso: este apresenta um caráter geral e, portanto, o objeto por ele visado continua sendo geral, a despeito da tentativa althusseriana de qualificá-lo.[107]

Jacob Gorender faz observações críticas sobre a proposta althusseriana de construção de um conceito de "modo de produção em geral" em dois textos distintos: as "Reflexões metodológicas" que constituem a introdução de *O escravismo colonial* e o artigo "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica".[108] Nas suas "Reflexões metodológicas", Gorender pondera inicialmente que a refutação althusseriana do histori-

cismo contém bons argumentos. A seguir, porém, sustenta que Althusser concebe "a história sem historicidade", reduzindo-a a "variações e combinações de uma estrutura autoperpetuante". Quanto a Balibar: ao considerar invariáveis os elementos do modo de produção e ao admitir tão-somente variações na combinação desses elementos, o autor em questão revela-se tributário de uma postura epistemológica consistente em atribuir "existência *indeterminada* às categorias que só do ponto de vista mais abstrato são pertinentes à universalidade da história". Essa é, portanto, a limitação fundamental da versão "estruturalista" do materialismo histórico proposta pela corrente althusseriana: "Categorias como forças produtivas, instrumentos de produção, relações de produção, trabalho, propriedade etc., são desprendidas pelos estruturalistas de sua existência determinada — a única em que aparecem na história — e empregadas como conceitos abstrato-formais em combinações inevitavelmente especulativas."[109]

Em "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica", Gorender reitera sua avaliação parcialmente positiva do trabalho teórico althusseriano: essa corrente teria, justificadamente, criticado a influência do historicismo nos estudos marxistas. Na seqüência, entretanto, Gorender ressalva novamente que a corrente althusseriana ultrapassou os limites da crítica ao historicismo e acabou "perdendo a história". Recuperar a História implicaria, para Gorender, estudar as categorias e leis específicas dos diferentes modos de produção; e a seguir abordar, à luz de tais categorias e leis, o "singular" e o "particular". Se a corrente althusseriana não o faz, isso se deve, em última instância — Gorender o sublinha novamente —, a uma postura epistomológica inadequada: "Tem razão, portanto, Giannotti quando, a propósito dessa separação entre a abstração do modo de produção e a realidade da formação social, indaga se não estamos separando, de um lado, o real, de outro, a construção teórica, com isso abrindo um abismo que a categoria marxista tem por fim precisamente ultrapassar".[110]

Registre-se, neste ponto, não ser surpreendente que autores basicamente preocupados com a gênese, constituição e desenvolvimento da sociedade capitalista, e capazes de interpretar qualquer fenômeno histórico moderno (da escravidão nas colônias ao entesouramento praticado por comerciantes medievais) como parte essencial desse processo, rejeitem qualquer teoria do modo de produção em geral e critiquem a postura epistemológica a ela subjacente. Assim, por exemplo, não é surpreendente que o autor de *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* — Fernando

Henrique Cardoso — faça uma crítica desse tipo à teoria althusseriana da História. É, entretanto, curioso que um autor como Gorender, envolvido na monumental tarefa de construir o conceito de um novo modo de produção particular (o escravismo colonial) — e por isso mesmo suscetível de ser encarado pelos críticos do pensamento althusseriano como "área próxima" dessa corrente intelectual — possa fazer a tal corrente críticas similares àquelas partidas de autores como Giannotti ou Fernando Henrique Cardoso. Encontramos inclusive no próprio *O escravismo colonial* uma passagem que poderia ser interpretada pelos críticos do pensamento althusseriano como um sintoma de sua influência: "O materialismo histórico e a economia política marxista incluem certas categorias universais ou total-históricas: as categorias, entre outras, de forças produtivas, trabalho, bens de produção e bens de consumo, reprodução simples e reprodução ampliada, relações de produção, modo de produção, superestrutura e formação social". E mais adiante: "Assim, proponho denominar de *onimodais* as leis vigentes em todos os modos de produção sem exceção".[111]

Como alguns dos autores brasileiros já mencionados, Paulo Silveira também se apóia na crítica à distinção de "objeto de conhecimento" e "objeto real" para rejeitar a proposta althusseriana de construção de uma teoria do modo de produção em geral bem como dos conceitos de modos de produção particulares. No seu livro *Do lado da História*, essa rejeição manifesta-se, por vezes, de modo retórico: "No momento em que parte do objeto do 'MH' — a 'essência' — é transformada em um sistema separado do curso da História, perde-se o movimento, passa-se a lidar com um corpo desfalecido, desprovido de pulsação; a concreticidade desse sistema só pode ser artificial, teórica, como diria Althusser".[112] Noutros momentos, tal rejeição se apóia no argumento — presente também em Giannotti e em Fernando Henrique Cardoso — segundo o qual os modos de produção particulares fazem parte da realidade histórica: "Se o modo de produção capitalista é um dos modos de produção *existentes* numa formação social capitalista (existente no mundo real), *então ele habita o real*, ainda que seja apenas *parte* desse real".[113]

A postura epistemológica que inspira tais afirmações é aquela consistente em rejeitar a distinção althusseriana de "objetos formais abstratos" (como o modo de produção em geral, ou os modos de produção particulares) e "objetos concretos"(como as formações sociais singulares). Curiosamente, entretanto, Silveira reintroduz, na seqüência da análise, o conceito de "objeto formal abstrato"; e, inesperadamente, utiliza-o de modo simetricamente oposto àquele adotado por Althusser.

Ou seja: para Silveira, o conceito referente a uma formação social específica — como a "formação social capitalista" — teria um caráter *muito mais* abstrato formal que o conceito referente ao "modo de produção capitalista". Este consistiria numa abstração apenas por ser *parte* de uma totalidade, isto é, por não corresponder à integralidade do todo. Quanto à "formação social capitalista", ela consistiria numa abstração, pelo fato de a sua definição implicar a eliminação teórica do inessencial (os modos de produção dominados). Assim Silveira resume sua posição: "Em uma palavra: os conceitos de modo de produção capitalista e de formação social capitalista, tais como são definidos no texto de *Sobre o trabalho teórico*, têm estatutos teóricos *opostos* àqueles que Althusser lhes confere".[114]

Mesmo que deixemos de lado a operação problemática de substituir a distinção qualitativa de "objetos formais abstratos" e "objetos concretos" por uma diferenciação quantitativa de objetos mais ou menos formais abstratos, essa formulação de Silveira continua a parecer surpreendente. Em primeiro lugar, ela indica um retorno tácito à concepção althusseriana de "modo de produção" e "formação social"(esta, encarada como o espaço onde se articulam, de forma hierarquizada, modos de produção: um, dominante; outros, dominados), sem uma aceitação concomitante das suas premissas epistemológicas. Em segundo lugar, ela sugere de modo inusitado que a qualificação de uma formação social como "capitalista" implicaria a eliminação teórica dos modos de produção dominados; quando, na verdade, essa qualificação só poderia resultar da aferição de uma situação de *dominância* do modo de produção capitalista com relação a outros modos de produção. Nessa aferição, o investigador não estaria eliminando como "inessenciais" os modos de produção dominados; e sim definindo a forma hierarquizada de articulação dos diversos modos de produção numa sociedade determinada. Em suma, o mero fato de se nomear "capitalista" uma formação social jamais acarretaria por si só a eliminação, do quadro de análise, dos demais modos de produção aí presentes.

Em *Capitalismo/Notas teóricas*, Luiz Pereira critica, no pensamento althusseriano, tanto a distinção de "modo de produção" e "formação social" quanto o seu fundamento epistemológico: a diferenciação de "objeto formal abstrato" e "objeto concreto". Entretanto, sua argumentação é diferente das anteriores. Pereira, analisando especificamente o modo de produção capitalista, pondera que o mesmo apresenta não só uma *dinâmica intensiva* — devidamente retida por Balibar na conceitua-

ção do modo de produção — como também uma *dinâmica extensiva*, desconsiderada no trabalho teórico dos althusserianos. A dinâmica extensiva do modo de produção capitalista consistiria na exportação de capitais e conseqüente subjugação de relações de produção pré-capitalistas ao capitalismo. Ora, esse processo expansivo significaria a ultrapassagem das fronteiras nacionais e a configuração de âmbitos internacionais de reprodução do capital. Assim sendo, quem quisesse reter teoricamente o aspecto extensivo da dinâmica do modo de produção capitalista teria de embutir nesse conceito o seu "âmbito de realização": o espaço econômico internacional. Nessa perspectiva, não subsistiriam razões para a preservação da separação de um modelo de funcionamento da sociedade (modo de produção) com relação a seu "âmbito de realização" (formação social). Vejamos diretamente o que diz, a esse respeito, Luiz Pereira: "[...] os 'althusserianos' teriam, para dar conta do âmbito 'internacional' da reprodução ampliada do modo de produção capitalista, que se reportar a outro nível histórico: o da(s) formação(ões) social(ais) — remissão esta que repõe toda a dificuldade teórica de se tomar *modo de produção* como objeto abstrato-formal".[115] E, mais adiante:

> *Tal processo leva a questionar seriamente, uma vez mais, a proposta 'althusseriana' da distinção entre objeto abstrato-formal (modo de produção, no caso) e objeto real-concreto (formação social ou complexo de formações sociais como* realização *real-concreta desse ou daquele modo de produção — interessando, no caso, apenas o capitalista). Ao contrário, só em termos de* desenvolvimento histórico *(real-concreto) se pode dar conta do* desenvolvimento da etapa monopolista, *logo, da dinâmica do modo de produção capitalista; logo, do próprio modo de produção capitalista. E, mais uma vez, é a extensividade da dinâmica do modo de produção capitalista — agora retida em sua etapa monopolista — que põe em cheque a validade ou pertinência daquela distinção "althusseriana"*.[116]

Curiosamente, a análise de Pereira deságua não na supressão dos conceitos correlatos de "modo de produção" e de "formação social", e sim em um esclarecimento acerca da relação existente entre modo de produção capitalista e formação social. Essa relação não corresponde à "realização" simples do capitalismo em múltiplas formações sociais individuais; ela se configura antes, segundo Pereira, como a "realização" do

capitalismo em "complexos de formações sociais". Mesmo sem entrarmos no mérito substantivo da tese de Pereira, podemos pelo menos afirmar que, ao invés de indicar o abandono da distinção de "modo de produção" e "formação social", ela aponta para a necessidade de aprofundar a análise da relação entre os dois conceitos. Direção desse aprofundamento: passagem de uma visão "simples" da concretização espacial e temporal dos modos de produção particulares a uma visão "complexa".

Nas páginas derradeiras do ensaio "A dialética da transição", Luiz Alfredo Galvão faz uma afirmação que poderia ser interpretada como uma declaração de concordância com as teses althusserianas sobre a ciência da História:

> *É claro que o materialismo é uma concepção que pretende explicar a* História em geral, *em sua conexão com a produção. O materialismo não é somente aplicável ao período do capitalismo, mas tem uma validade universal, pretende ser uma teoria geral da História.*[117] *[...] Nós somente podemos conhecer o movimento de um período histórico determinado conhecendo o movimento da* História em geral. *Daí a* hipótese *do movimento geral da história determinado pela produção, tal como vamos encontrar, na sua forma mais elaborada, no* prefácio. *Tendo sido possível conhecer o movimento da sociedade capitalista a partir da abstração filosófica da história em geral, o materialismo histórico perde seu caráter de abstração filosófica e se transforma em teoria comprovada.*[118]

Antes disso, porém, Galvão faz observações, a propósito de passagens de Poulantzas e Balibar, que indicam sua discordância com relação à distinção althusseriana de "objeto formal-abstrato" e "objeto concreto" e, conseqüentemente, à diferenciação althusseriana de "modo de produção" e "formação social". A crítica a Poulantzas se configura como crítica do *desvio* deste com relação a Lênin. Ou seja: se para o Poulantzas de *Pouvoir politique et classes sociales*, a formação social corresponde a um objeto real-concreto, "sempre original porque singular, presente", para o Lênin de *Quem são os Amigos do Povo?* o conceito de "formação social" tem um caráter generalizante e se refere ao aspecto repetitivo e regular das relações sociais materiais.[119] Na crítica a Balibar, Galvão destaca a seguinte passagem de "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique": "Podemos mesmo, numa certa medida, engendrar desta maneira modos de produção que jamais existiram sob

forma independente". Ao expor à crítica essa frase, Galvão está certamente visando a idéia — presente tanto em Althusser quanto em Balibar — segundo a qual o modo de produção corresponde a uma combinação de elementos invariáveis, sendo possíveis, entretanto, a variação na forma dessa combinação e, conseqüentemente, a conceituação de modos de produção particulares. Essa postura revela, segundo Galvão, a intenção de Balibar e de todo althusserianismo: "tornar o conceito uma ficção". E assim Galvão resume sua crítica a tal postura: "Esta forma de estabelecer a-historicamente o conceito, antes como ficção do que como expressão do real, torna-o apenas um instrumento, com uma função metodológica mais próxima do *tipo ideal* weberiano do que uma forma específica de apreensão do real pelo pensamento".[120]

Em *Instituição e poder*, J. A. Guilhon Albuquerque critica o modo althusseriano de distinguir "modo de produção" e "formação social", o que implica rejeitar a proposta especificamente althusseriana de construção de uma teoria do modo de produção em geral. Esclareça-se entretanto que, no caso de Guilhon Albuquerque, essa postura não decorre — ao contrário do que se registra em vários autores já mencionados — de uma rejeição liminar da distinção althusseriana de "objeto de pensamento" e "objeto real". Na verdade, sua tomada de posição a esse respeito é nuançada: "Essa distinção, é preciso lembrar, não pode permanecer uma operação filosófica (operação de intervenção no teórico, como o querem Althusser e seus colaboradores), mas deve possibilitar uma operação propriamente científica. É na *prática científica* que esta operação é ... operatória".[121] Pouco adiante, no mesmo texto, Guilhon Albuquerque aconselha aos althusserianos: "Não basta *reconhecer* a distinção entre objeto de pensamento e objeto (ou totalidade ou conjunto) real, é necessário praticá-la *na análise*".[122] Essa nuança, por um lado, jamais satisfaria os críticos da postura epistemológica althusseriana; por outro lado, só poderia intrigar os althusserianos, já que para estes distinguir "modo de produção" e "formação social" equivale a "praticar na análise" a distinção de "objeto de pensamento" e "objeto real".

Na seqüência da leitura, fica claro entretanto que Guilhon Albuquerque rejeita o *modo* pelo qual a corrente althusseriana "pratica na análise" tal distinção. Diz Guilhon:

> *Admitindo-se que uma coisa não pode* ser *uma entidade teórica, chega-se a supor que uma coisa pode ser articulação de* várias *entidades teóricas. É, no fundo, a confusão corrente na interpretação*

> *'estruturalista' dos conceitos de modo de produção e de formação social. Admite-se que modo de produção não existe na realidade, é um princípio de análise. Mas uma formação social, articulação de* vários *modos de produção, pode perfeitamente existir; o número promove o salto do símbolo para a realidade.*[123]

Como se vê, Guilhon Albuquerque rejeita aí a tese — jamais defendida de modo tão claro por Althusser como em *Sobre o trabalho teórico* — segundo a qual só as formações sociais singulares (para cujo conhecimento é indispensável utilizar não só o conceito de "modo de produção" como o conceito de "formação social") se configuram como objetos realmente existentes. Isso não significa, entretanto, que Guilhon Albuquerque descarta genericamente a distinção de "modo de produção" e "formação social". Para esse autor, tal distinção deve ser mantida, desde que redefinida como diferença entre "contextos de análise". É o *contexto da análise*, e não *o grau de distância com relação à realidade*, que diferencia os dois conceitos, já que o "referente empírico" é o mesmo para ambos. Segundo suas próprias palavras: "Os mesmos referentes empíricos (parte, membro, suporte) são analisados por conceitos diferentes nos diferentes planos de análise, dos quais nenhum é mais puro do que outros."[124] A essa altura, poder-se-ia perguntar: em que consiste essa diferença de "contextos de análise"? Guilhon Albuquerque se explica sobre essa questão nos seguintes termos: enquanto o conceito de "formação social" explicita princípios de análise de uma totalidade concreta, o conceito de "modo de produção" só pode ser útil — uma utilidade, portanto, mediatizada — à análise concreta num contexto que é definido pelo primeiro. Parece-nos que a argumentação de Guilhon Albuquerque teria de ser bem mais desenvolvida (chegando sobretudo a uma conceituação mais precisa do contexto da análise) para que pudesse fundamentar o estabelecimento de uma rígida linha de demarcação, separando as suas posições teóricas daquelas defendidas pela corrente althusseriana.

Em *Ciência da História e ideologia*, Carlos Henrique Escobar — althusseriano da primeira hora — acompanha Balibar em autocrítica quanto à viabilidade do projeto de construção de uma teoria do modo de produção em geral. Para Escobar, tal autocrítica se faz em termos que configuram a aproximação — avaliada positivamente — do pensamento de Balibar em relação ao *leninismo*. Assim se refere Escobar às formulações propostas por Balibar em "Sur la dialectique historique":

> *O remanejamento das posições do texto* Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique *(LLC II), efetivado por Balibar, não significa uma recusa, um abandono global das posições e análises ali contidas. A nosso ver é, ao lado de Althusser e outros, uma crescente valorização do enfoque leninista da ciência da História. No lugar de uma dialética abstrata e de uma teoria da Hitória presa aos termos da combinação do modo de produção, uma redescoberta da dialética no conceito de* formação social.

E mais adiante: "E. Balibar retifica o grosso de suas reformulações teóricas anteriores ao se situar também — em seguida a Althusser — muito mais nos termos *leninistas* dos trabalhos de consolidação e desenvolvimento da ciência da história do que em certo formalismo inicial, excessivamente preso ao formalismo de Marx".[125]

Mas qual é, essencialmente, a posição teórica preconizada por Escobar, no rastro da autocrítica de Balibar? É difícil apresentá-la de modo incisivo, já que as obscuridades e imprecisões presentes no texto de Balibar se reproduzem aqui. Escobar começa surpreendentemente afirmando — depois de ter manifestado o seu apoio à autocrítica de Balibar — que os dois primeiros níveis da teoria da História são, *pela ordem*: a) uma teoria geral (o que há de comum entre os modos de produção particulares); b) uma teoria particular (análise de um modo de produção particular).[126] Ora, uma formulação desse tipo não se coaduna com a advertência, feita por Escobar mais adiante, sobre os riscos de uma teoria que não só "fornece modelos" como também explica, através do "jogo das variantes", a História real. Ela também destoa do apelo de Escobar ao "concreto" com vistas a, na linha da autocrítica de Balibar, descartar qualquer reflexão sobre modos de produção teoricamente possíveis, embora historicamente inexistentes. A esse respeito diz Escobar: "Um modo de produção particular são conceitos gerais presentes e resultantes da prática do conhecimento em formações sociais concretas. Isso tudo nos mostra quanto especulativos são os exercícios que procuram *deduzir* modos de produção possíveis, isto é, que investem artificialmente na 'história real', sem se deslocarem do plano teórico abstrato".[127]

Na verdade, se na autocrítica de Balibar o compromisso entre duas posições — a defesa da teoria e a apologia do "concreto" — manifesta-se de modo sutil, em Escobar essa conciliação de opostos se exprime de modo aberto e brutal. Para esse autor, a ciência da História não pode ser *uma teoria geral dos modos de produção* ou uma *teoria do modo de pro-*

dução "em geral". Tal disciplina deve, porém, instaurar uma "*problemática científica geral* dos modos de produção", dentro da qual se impõe construir um novo conceito: o de "série-tipo de modo de produção". Detecta-se nessa formulação a influência da autocrítica de Balibar (que propusera a substituição da teoria do modo de produção em geral por uma "problemática geral" de cunho "não-antecipador"). Ela não logra, porém, conter inteiramente a iniciativa teórica de Escobar, já que este se lança na proposição de um novo "conceito geral", que althusserianos em processo de autocrítica poderiam reputar "meta-teórico": o mencionado conceito de "série-tipo de modo de produção".[128]

Em "Sobre as 'Origens da dialética do trabalho'", João Quartim de Moraes manifesta, ao analisar a obra de José Arthur Giannotti, concordância com as posições teóricas mais gerais da corrente althusseriana. Apoiando-se em Althusser, Quartim de Moraes pondera, diferentemente de Giannotti, que é necessário distinguir "objeto da ciência" e "objeto real". Em Giannotti encontra-se, segundo Quartim de Moraes, um "postulado de paralelismo integral entre pensamento e realidade", que implica a negação ou escamoteação da "especificidade do modo de ser teórico". Nessa perspectiva, impõe-se para Quartim de Moraes levantar dúvidas sobre a legitimidade teórica da disposição — de Giannotti — de aferir a ocorrência de processos de constituição categorial na própria realidade:

> *Por isso dizer que as categorias econômicas "exprimem universais-concretos cuja abstração e realidade* provêm do funcionamento *do sistema produtivo*, traduzem *enfim forças determinantes autônomas da própria realidade", é jogar com a equivocidade dos verbos "provir" e "traduzir". Esta mesma equivocidade encontra-se logo a seguir, quando se afirma que "a força determinante da categoria* exprime *um impulso real autônomo". Porque todo o problema do materialismo dialético é justamente saber como se efetua esta "tradução" ou "expressão"*.[129]

Concordando de modo geral com a postura epistemológica althusseriana, Quartim de Moraes manifesta-se igualmente de acordo com as advertências de Althusser e de Balibar sobre o verdadeiro alcance de noções gerais como "produção", "trabalho" ou "História". Se o pesquisador deve recorrer a tais noções — que são, nos termos do Marx da *Introdução de 1857*, "abstrações racionais" —, ele o faz, segundo

Quartim de Moraes, "por comodidade de linguagem": "A noção de História em geral, se utilizada com outro fim que o da comodidade de linguagem, será tão ideológica quanto as de produção em geral, de trabalho em geral, de natureza humana em geral".[130] Nessa linha de raciocínio, Quartim de Moraes conclui mais adiante: "Falar 'de' trabalho humano, 'da' apropriação da natureza, 'dos' tipos de dominação implica em recair na ilusão eternitária que Marx denunciara na economia clássica". Consigne-se entretanto que, buscando reforçar a caracterização do alcance das noções gerais ("abstrações racionais"), Quartim de Moraes propõe argumentos que, rigorosamente falando, não confirmam ou mesmo complementam o argumento da "comodidade de linguagem". Em primeiro lugar, esse autor pondera que, na ciência da História, certas categorias ou elementos apresentam, na medida em que pertencem a vários sistemas, uma "continuidade abstrata" (ou, mais especificamente, uma "continuidade *apenas* abstrata"). Em segundo lugar, Quartim de Moraes esclarece a razão da continuidade ("abstrata") de certas categorias ou elementos: dentre as condições que todo sistema supõe para se constituir como tal, algumas são *genéricas*, como "trabalho", "organização das forças produtivas" e "dominação". Ora, dizer que certas noções têm uma "continuidade abstrata" ou indicam os "pressupostos de todo sistema" não equivale a afirmar que tais noções só merecem ser empregadas por "comodidade de linguagem". Problemas desse tipo parecem reproduzir as dificuldades enfrentadas pela própria corrente althusseriana ao apresentar esclarecimentos sobre o verdadeiro alcance das noções gerais (note-se, por exemplo, a obscuridade da fórmula de Balibar que alude à "existência especificada" de tais conceitos).[131]

Registre-se finalmente que Quartim de Moraes desaprova a conseqüência epistemológica que Giannotti pretende tirar de sua tese sobre a "reposição dos pressupostos": a crítica da distinção althusseriana de "objeto de pensamento" e "objeto real". Colocando a "reposição dos pressupostos" no lugar da "sincronia" (noção que delimita o funcionamento sistêmico, inviabilizando por essa via o estabelecimento de uma identidade absoluta entre sistema conceitual e processo histórico real), Giannotti se vê livre para transpor seu conceito de uma esfera disciplinar a outra. Mais especificamente: do materialismo histórico para o materialismo dialético.

Em "Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta", Eginardo Pires procura enfrentar os ataques de Fernando Henrique Cardoso (e, portanto, indiretamente também os de Giannotti) ao projeto althusseriano de

construção de uma teoria geral do modo de produção e à sua fundamentação epistemológica (distinção de "objeto de pensamento" e "objeto real"). Para Pires, invocar contra essa distinção a categoria de "abstração real", considerando que o conceito está presente no processo histórico real, equivale a: a) recusar a distinção entre "ciência" e "ideologia"; b) desconsiderar a especificidade do trabalho teórico, cuja função imediata é criticar as aparências ideológicas. Segundo Pires, o que está presente naquilo que "os homens fazem" não são conceitos científicos, e sim noções ideológicas, aptas a ocultar a realidade. Este é o caso, para retomar os exemplos propostos por Cardoso a partir de Marx, de noções como "preço" ou "custo de produção", que nos restituem as aparências da concorrência, e não o verdadeiro funcionamento do modo de produção capitalista. Fazer ciência implicaria, portanto, criticar as noções ideológicas que inspiram a prática dos agentes sociais, ao invés de alçá-las à condição de "conceitos que habitam o real".[132]

Ao longo desta exposição deixamos de registrar a presença, em muitos dos autores abordados, de citações — utilizadas como instrumentos de convencimento — de múltiplas passagens de Marx. Algumas citações vieram de fato enriquecer a linha de argumentação do autor, por iluminarem de modo preciso algum aspecto específico de teses por ele defendidas. Todavia, freqüentemente, tais citações funcionaram estritamente como "argumento de autoridade"; isso tendeu a ocorrer quando fórmulas marxianas com alto grau de generalidade — correspondentes a um estágio já superado do debate teórico — foram apresentadas como soluções para problemas teóricos específicos. É desnecessário insistir aqui sobre o reduzido interesse científico dessa utilização superficial e "pragmática" dos textos de Marx. Num debate travado no "Centre d'Etudes Socialistes", em abril de 1967, assim se exprimia André Akoun sobre a relação Marx-Althusser: "Assim, trata-se portanto de uma leitura de Marx e, como diz o próprio Althusser, há outras leituras possíveis. Althusser a apresenta como a leitura mais interessante, e talvez não o seja". E, mais adiante: "Trata-se de uma leitura, e ele jamais esconde aquilo que o incomoda em Marx; ele o apresenta ao invés de dissimulá-lo. No fundo, o que diz Althusser é que, caso se realize uma leitura literal de Marx, esta resultará incoerente". Para concluir: "Existe, se quiserem, 'um Marx' em si que, por definição, está interditado para nós, já que os dois [o de Althusser e o de Lukács, por exemplo (nota minha, D.S.)], são 'Marx'; e a questão reside em saber qual das leituras é a mais interessante. Por interessante quero dizer: qual das duas é a mais rica do ponto de vista da ciência e do ponto de vista da prática política".[133]

Advertências como a de André Akoun dificilmente produziriam efeitos trinta, ou mesmo, vinte anos atrás, quando a luta pela apropriação dos textos de Marx aparecia aos intelectuais e militantes de esquerda como um aspecto decisivo dos processos científico e político. Naqueles momentos, a proposta althusseriana de "leitura sintomal" — denominada "leitura extrativa" pelos seus adversários — dos textos de Marx era um dos objetos preferenciais de polêmica nos meios marxistas.[134] Mas os esclarecimentos prestados bem mais tarde pelo próprio Althusser em sua autobiografia[135] mostraram que Akoun tinha razão, e que muita energia intelectual tinha sido desperdiçada nas inúmeras "batalhas de citações" daqueles tempos. Sobre a leitura de Marx, diz Althusser em *O futuro dura muito tempo*:

> *Em síntese, foi a partir de todo esse passado pessoal, dessas leituras e associações, que me apropriei do marxismo como meu próprio bem, pus-me a pensar nele a meu modo, é verdade, o qual agora vejo que não era exatamente o de Marx. Vejo muito bem que o que fiz foi apenas tentar transformar os textos teóricos de Marx, freqüentemente obscuros e contraditórios, se não cheios de lacunas em certos pontos importantes, em inteligíveis em si mesmos e para nós.*

E Althusser conclui mais adiante: "[...] a imagem da teoria marxista que propus, e que na verdade retificava o pensamento literal de Marx em numerosos pontos, me valeu inúmeros ataques de pessoas ligadas à letra das expressões de Marx".[136]

Interrogações sobre os elementos do modo de produção: estruturas, instâncias

Vimos anteriormente que, para a corrente althusseriana, a "totalidade social" se configura como uma articulação de múltiplas estruturas; ou, alternativamente, como uma articulação de múltiplas instâncias. Já registramos igualmente que a tendência *dominante* na análise althusseriana é nomear, basicamente, *três* estruturas (ou então três instâncias): a econômica, a ideológica e a jurídico-política. Vejamos agora como reagi-

ram os pesquisadores brasileiros a esses aspectos específicos e elementares da teoria althusseriana do modo de produção: colocação do conceito de "estrutura" no centro da caracterização da "totalidade social", definição do "modo de produção" como uma "pluralidade de estruturas" (ou instâncias).

Registre-se, antes mesmo de passarmos à abordagem da reação local ao conceito althusseriano de "estrutura", que esse conceito já havia se constituído em objeto de polêmica dentro do próprio grupo althusseriano. Como expusemos anteriormente, em *Lire le Capital*, a "estrutura" é definida como "causa ausente" que só ganha uma existência concreta através da "prática". Dito de modo mais simples: só podemos atestar a "existência" efetiva de um conjunto de valores caso eles orientem regularmente um certo tipo de prática social, isto é, caso eles sejam socialmente eficazes. Dentro dessa perspectiva, nada tem de incongruente a afirmação de Balibar segundo a qual a "limitação recíproca" das estruturas dentro do modo de produção (sendo esse o modo pelo qual se estabelece a "correspondência" entre as diversas instâncias da estrutura social total) exprime-se como um *sistema de intervenções* envolvendo os diferentes tipos de prática social. Diz Balibar a esse respeito: "Aqui também a correspondência é analisada como o modo de intervenção de uma prática nos limites determinados por uma outra". E conclui mais adiante: "Portanto, também não encontramos, nesse caso, uma relação de transposição, de tradução ou de expressão simples entre as diversas instâncias da estrutura social. Sua 'correspondência' só pode ser pensada sobre a base de sua autonomia relativa, da sua estrutura própria, como o *sistema das intervenções*, desse tipo, de uma prática noutra".[137]

Dentro de uma perspectiva orientada pela idéia de que a relação entre "estruturas" e "práticas" consiste uma "causalidade metonímica", Balibar quer dizer, em tais passagens, que a relação entre as estruturas da totalidade social se dá com a mediação das práticas. Essa concepção acerca da relação entre "estruturas" e "práticas" é, todavia, criticada em *Pouvoir politique et classes sociales* pelo althusseriano Nicos Poulantzas. Para esse autor, a articulação das instâncias componentes da "totalidade social" não pode ser pensada nos termos da intervenção de um tipo de prática (exemplo: política) sobre outros (exemplos: econômica, ideológica). Segundo Poulantzas, o que caracteriza teoricamente a "totalidade social" é tão-somente a *relação entre estruturas*, e não, também, um *sistema de intervenções* envolvendo práticas (sistema através do qual se estabeleceria a relação entre estruturas).

Esclareça-se que Poulantzas, ao assumir essa posição, não evidencia a intenção de descartar o conceito de "prática". Ao contrário: o derradeiro degrau da crítica de Poulantzas a Balibar, nesse terreno específico, consiste em sustentar que as colocações desse autor redundam praticamente na liquidação da distinção entre "estruturas" e "práticas". E, para Poulantzas, o único modo de evitar essa identificação indevida de ambas é reconhecer que "[...] *uma instância estrutural, do mesmo modo, não constitui diretamente uma prática*". Instância e prática correspondem antes, segundo Poulantzas, a "[...] dois sistemas — ou séries de relações reguladas — particulares, possuindo as suas estruturas próprias [...]".[138]

É notória a impropriedade da operação teórica que Poulantzas empreende, no afã de distinguir em termos absolutos "estruturas" e "práticas". Mais precisamente: Poulantzas desdobra o conceito de "estrutura", sustentando que são estruturadas não apenas as práticas sociais, como também — pura tautologia — as próprias estruturas (nomeadas alternativamente "instâncias"). A questão teórica que leva Poulantzas a essa formulação imprópria é entretanto real. Ou seja: se as diversas estruturas integrantes da "totalidade social" só ganham existência concreta através de práticas sociais, estas não são, na sua totalidade, práticas sociais estruturadas. As práticas sociais antagônicas, que exprimem relações contraditórias entre agentes — ou seja, a *luta de classes* no sentido forte da expressão — não são práticas sociais estruturadas. Ao contrário, elas são práticas anti-estruturais, que levam à ruptura um modelo particular de funcionamento das sociedades humanas. O erro teórico de Poulantzas não reside, portanto, na indicação do caráter oposicional ou contraditório das práticas de classe; nem conseqüentemente na sugestão de que tais práticas não constituem uma emanação das estruturas integrantes da "totalidade social". Poulantzas erra, em primeiro lugar, pelo fato de, à guisa de solução para a questão do caráter anti-estrutural da luta de classes, fazer girar genericamente no vazio o conceito de "estrutura", como se esta pudesse deixar de se referir a alguma prática. Em segundo lugar, Poulantzas erra ao conceber a luta de classes no sentido forte do termo como um conjunto de práticas sociais estruturadas, ao invés de considerá-las como práticas sociais desestruturadas e — mais ainda — anti-estruturais.

Em "Capitalismo e saúde", Luiz Pereira intervém nessa polêmica. Tal intervenção evidencia que a sua posição quanto à relação entre "estruturas" e "práticas" está mais próxima da posição defendida por Balibar

que da reformulação proposta por Poulantzas. Segundo Pereira, todo e qualquer modo de produção, concebido em termos imediatos, constitui-se de *práticas sociais estruturadas*. No curso do processo de conhecimento, porém, o objeto deixa de ser "as práticas sociais" e se converte nas "estruturas" que as orientam e limitam. Diz a esse respeito Pereira:

> *Privilegiando* práticas *em relação a* objetos *nelas envolvidos, tem-se, com certa simplificação, o objeto que se busca apropriar pelo processo de conhecimento como constituído por* práticas sociais estruturadas. *Não obstante, nessa apropriação cognitiva, o adjetivo* estruturada *se transmuda em substantivo:* estrutura *das práticas sociais. Em outras palavras, a* estrutura, *como constitutiva do objeto a ser cognitivamente apropriado, assume, no processo de conhecimento, o estatuto de conceito que comanda a inteligibilidade das práticas (sociais) infra-estruturais e supra-estruturais entre si articuladas.*[139]

Posicionando-se desse modo, Pereira intenta explicitamente distanciar-se da "[...] distinção que Poulantzas estabelece e mantém em todas as suas obras [...] entre dois domínios teóricos: o das estruturas *e* o das práticas".[140] Isso não significa, entretanto, que Pereira ignore a questão subjacente à intervenção teórica de Poulantzas: a da relação entre as estruturas do modo de produção e a luta de classes. Todavia, sua solução para tal questão é radicalmente diferente daquela proposta por Poulantzas: no funcionamento de qualquer modo de produção, o sistema de lugares diferenciados (trabalhador, proprietário dos meios de produção), implantado no processo social de produção (estrutura econômica), não se exprime automaticamente, nos planos ideológico e político, como *contradição* entre classes sociais *antagônicas*. Essa "assimetria" se explica pelo efeito *dissolvente* das demais estruturas (reaglutinadas por Pereira na supra-estrutura): estas "trabalham" regularmente para impedir que a classe dominada se torne ideológica e politicamente autônoma (isto é, que se converta em força revolucionária). Para Pereira, as "situações infra-estruturais não se duplicam biunivocamente em situações supra-estruturais". Por isso, para que a prática da classe dominada se transforme em prática revolucionária, é preciso que ela se subtraia às estruturas (ideológica, política) do modo de produção e se enquadre numa "situação supra-estrutural" alternativa.[141]

Posição diversa quanto a essa questão se encontra em *Instituição e poder*, de J. A. Guilhon Albuquerque. Para esse autor, a distinção proposta por Poulantzas entre "plano das estruturas" e "plano das práticas" corresponde, equivocadamente, à distinção entre "teórico" e "real". Diz Guilhon Albuquerque:

> *De fato, falar de estruturas significa falar de estruturas* de alguma coisa. *E quando se fala de práticas num sentido teórico, trata-se necessariamente de práticas (ou comportamentos, ou condutas, ou qualquer outro nome que se queira admitir)* estruturadas. *Se as estruturas das práticas são teóricas como admite Poulantzas, as práticas só podem, por sua vez, ser estruturadas* teoricamente. *Essa transgressão dos limites entre o plano do teórico e o plano da realidade só pode prejudicar o andamento da análise.*[142]

A insatisfação de Guilhon Albuquerque diante das fórmulas teóricas de Poulantzas sobre "estruturas" e "práticas" não concerne, entretanto, ao essencial. E o essencial, em Poulantzas, é em primeiro lugar o surpreendente desdobramento do conceito de "estrutura": esta deixa de ser apenas "estrutura" para a "prática" e passa a ser, também, "estrutura para si mesma", numa evidente tautologia. Em segundo lugar, é essencial em Poulantzas a atribuição de uma estrutura a práticas que, pelo seu caráter oposicional e antagônico (são as lutas de classe), delineiam-se com ações coletivas *desestruturadas* (isto é, não-sujeitas às estruturas do modo de produção) e *anti-estruturais* (isto é, tendentes a bloquear o funcionamento da estrutura social total).

Em *Imaginário e dominação*, Sérgio Paulo Rouanet aborda outro aspecto da concepção althusseriana de "estrutura": ou seja, a tese segundo a qual em qualquer modo de produção passado, presente ou futuro — e não apenas nas "sociedades de classe" — as múltiplas estruturas são *opacas* para os próprios agentes cuja prática elas orientam. Esse tema está presente — sempre num nível insuficiente de profundidade — em vários textos de Althusser. Todavia, a intervenção de Rouanet sobre a questão da *opacidade* das estruturas do modo de produção se concentra numa formulação particularmente incisiva de Poulantzas: "Em razão precisamente de sua determinação pela estrutura, o todo social permanece, ao nível do vivido, opaco para os agentes, opacidade sobredeterminada, nas sociedades divididas em classes, pela exploração de classe e pelas formas que assume essa exploração para poder funcionar no todo social".[143]

Rouanet detecta nessa formulação um paralogismo. Poulantzas sustenta que a opacidade do todo social é um fenômeno trans-histórico; vale dizer, inerente a toda e qualquer estrutura social. Ora, se nas sociedades de classe a exploração do trabalho se acha inscrita na estrutura social, afirmar que tal exploração sobredetermina, aí, a opacidade do todo social equivale a sustentar *duas vezes* que a estrutura determina a opacidade desse todo. Nesse caso, portanto, o apelo ao conceito de "sobredeterminação" é impróprio; serve, porém, para ocultar a tautologia em que incorre Poulantzas. A única saída teórica capaz, segundo Rouanet, de assegurar a congruência da formulação de Poulantzas seria dissociar as duas fontes de opacidade: a "estrutura" (concebida a-historicamente) e a "exploração de classe". Essa dissociação consistiria em escalonar, do ponto de vista lógico, os "efeitos de opacidade" produzidos por essas duas fontes. Nessa perspectiva, a opacidade seria: a) determinada, *em primeira instância*, pela "estrutura" (esfera a-histórica, não-regida pelas práticas de classe); b) sobredeterminada, num *segundo momento*, pela dominação de classe. A compatibilidade dessa interpretação com a concepção althusseriana de "totalidade social" teria de ser investigada com mais vagar. De qualquer modo, a solução que Rouanet propõe como instrumento de ajuste da formulação de Poulantzas é estritamente formal, pois sequer tangencia o que é essencial no tema da opacidade das estruturas. E o essencial consiste em responder à seguinte questão: qual seria a causa fundamental da opacidade da estrutura social em sociedades não atravessadas por antagonismos de classe, como as sociedades socialista e comunista? A impossibilidade de eliminar, mesmo em sociedades desse tipo, uma certa margem de indeterminação quanto a seu desenvolvimento futuro? A impotência da prática científica e do planejamento social em eliminar as divergências de perspectiva e, portanto, em dissolver a política?

Passemos agora à abordagem da reação local à concepção ampliada de "modo de produção" proposta pela corrente althusseriana. No ambiente intelectual brasileiro, tal concepção foi às vezes criticada por incluir dentro do "modo de produção" outras estruturas (ou instâncias) que não a estrutura econômica. Noutras vezes, ela foi criticada por reduzir — sem nenhum fundamento teórico preciso — a pluralidade de estruturas (ou instâncias) a um sistema trinitário: a estrutura econômica, a estrutura ideológica e a estrutura jurídico-política. Em certos casos, ainda, objetou-se à ausência de uma estrutura particular (por exemplo: a estrutura "social") ou, inversamente, à presença de outra (por exemplo: a estrutura "ideológica"), nos textos althusserianos. De qualquer modo,

pode-se afirmar que a apresentação do "modo de produção" como uma pluralidade de instâncias e a proposição do já mencionado sistema trinitário estiveram entre os temas althusserianos mais debatidos no meio intelectual brasileiro.

Em "Althusserianismo ou marxismo? [...]", Fernando Henrique Cardoso rejeita, como já vimos, a proposta althusseriana de construção do conceito de "modo de produção" em geral. É inevitável, portanto, que Cardoso rejeite igualmente os conceitos das várias "instâncias regionais' cuja articulação, segundo um padrão preciso, corresponderia ao "modo de produção". Para criticar o que lhe parece ser uma "formalização do marxismo"(subentendido aqui que nenhuma formalização poderia apresentar algum aspecto positivo ou contribuir para o desenvolvimento de uma teoria), Cardoso recorre inclusive ao argumento de autoridade. Ou seja: Marx teria evitado "[...] fazer apreciações sistemáticas sobre, por exemplo, 'o papel do político em geral', ou sobre 'a política nos diversos modos de produção".[144] Todavia, o verdadeiro fundamento da posição de Cardoso é, ainda aqui, a oposição à distinção althusseriana de "objeto de pensamento" e "objeto real". Para Cardoso, o método marxista exclui a caracterização teórica de "campos distintos de práticas humanas" (como o econômico e o político). Através dele, busca-se apreender "níveis de complexidade do real que se articulam em totalidades complexas do pensamento". A "reprodução do movimento do real como um concreto pensado" exclui portanto "raciocínios sobre as condições de possibilidade do político, ou sobre as matrizes de combinações entre elementos sociais". Resta ao leitor desses textos refletir sobre a possibilidade de Cardoso compatibilizar sua crítica do "formalismo" althusseriano (proposição de uma "matriz" do modo de produção, bem como dos conceitos das "instâncias regionais") com a afirmação seguinte: "A referência às *formas gerais* só ganha sentido quando articulada num todo que as redefine em suas relações com as determinações particulares de cada *modo de produção* ou de cada *formação social*".[145]

De qualquer modo, maior ainda é a surpresa que nos reserva um texto posterior de Cardoso: "Estado capitalista e marxismo". Nesse trabalho, Cardoso dá uma guinada radical e passa a criticar o Althusser de "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat" por razões inversas àquelas apresentadas em "Althusserianismo ou marxismo?...". Mais especificamente: para Cardoso, os limites entre sociedade civil e Estado (ou entre estrutura econômica e estrutura política) permanecem, no novo texto de Althusser, indeterminados. Ora, a diferença entre a ordem econômica e a

dominação política não pode ser encarada, segundo Cardoso, como uma "ficção jurídica burguesa"; ela se constitui, ao contrário, em um "ponto de partida" para o marxismo.[146]

Em "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica", Jacob Gorender chama a atenção, em primeiro lugar, para as flutuações althusserianas na nomeação das instâncias do modo de produção. Mais especificamente: se em "Contradição e sobredeterminação" Althusser ainda se referia ao modo de produção como se ele equivalesse à estrutura econômica, em *Sobre o trabalho teórico* esse autor já concebia o modo de produção como articulação das instâncias econômica, política e ideológica. Uma vez registradas tais flutuações, Gorender passa ao essencial, isto é, à exposição de sua concepção de "modo de produção" e de "formação social". O conceito de "modo de produção" se refere apenas à produção de bens materiais, inexistindo razões teóricas para aplicá-lo a outras esferas da vida social. Nessa perspectiva, é o conceito de "formação social" que funciona como categoria "abrangente", abarcando *todas as instâncias da vida social*: da instância econômica ao conjunto das instâncias superestruturais. Poder-se-ia sustentar que o conceito de "formação social" ocupa, neste texto de Gorender, o lugar detido pelo conceito de "modo de produção" na teoria althusseriana da História, caso Gorender não lhe reservasse uma segunda função, surpreendentemente idêntica àquela atribuída ao conceito de "formação social" pela corrente althusseriana. Ou seja, em Gorender, o conceito de "formação social", além de designar a articulação de múltiplas instâncias da vida social, também nomeia a combinação — que se concretiza sempre em espaço e tempo determinados — de vários modos de produção, um dos quais exerce aí um papel *dominante*.

Nota-se portanto que Gorender também reconhece a "pluralidade das instâncias". Ele a vê, entretanto, como uma característica da "formação social", e não do "modo de produção". Aqui, devemos, além de chamar a atenção para a diferença "terminológica" entre Althusser e Gorender, destacar o caráter problemático do procedimento adotado por Gorender na conceituação de "formação social". De um lado, tal conceito designa em Gorender a relação da instância econômica com os seus *pressupostos* (vale dizer, as demais instâncias da vida social). De outro lado, esse mesmo conceito designa a combinação de modos de produção diversos (já devidamente articulados, um a um, às instâncias superestruturais que lhes correspondem), dos quais apenas um exerce um papel dominante. É visível a diferença entre os níveis de abstração em que se

cumprem essas duas "etapas" do trabalho de conceituação de "formação social". É o que o próprio Gorender reconhece indiretamente, ao afirmar que a teoria geral da formação social parte de uma "concepção homogênea" (relação da estrutura econômica com os seus pressupostos) e chega a uma "concepção complexa" (combinação de modos de produção — e das superestruturas que lhes correspondem —, com dominância de um deles sobre os demais). Poderíamos deduzir por conta própria dessa formulação, a possibilidade de *dois* conceitos distintos: um primeiro, que se referiria ao estado "homogêneo" da formação social, e o segundo, que corresponderia ao "estado complexo" da formação social.[147]

Nos textos publicados por Luiz Pereira na década de 1970, evidencia-se um claro projeto intelectual: o de propor retificações e esclarecimentos teóricos que abram caminho para o aprofundamento e o desenvolvimento da teoria althusseriana da História. Essa afirmação pode parecer estranha à luz da menção, feita anteriormente, à reserva de Pereira com relação à distinção althusseriana de "modo de produção" e "formação social". Ocorre que, não obstante essa tomada de posição, Pereira se lança com determinação — como demonstram os textos desse período — na empreitada de reconstrução minuciosa e sistemática da "matriz" althusseriana do modo de produção. Seria sempre interessante nos interrogarmos sobre as razões sociológicas da emergência desse tipo de desajuste interno; porém, como esclarecemos na introdução, não é esse o objetivo do presente ensaio. Impõe-se portanto que nos concentremos aqui na análise das posições de Pereira em relação às idéias althusserianas da pluralidade das instâncias do modo de produção e do sistema trinitário de estruturas.

Num conjunto de textos,[148] Pereira critica a caracterização althusseriana do modo de produção como articulação de três instâncias (econômica, ideológica, jurídico-política). Para Pereira, o modo de produção corresponde não à articulação de *três instâncias*, e sim de apenas *duas estruturas*, a "infra-estrutura" e a "superestrutura". Tais expressões não teriam um caráter simplesmente metafórico (como havia sido sugerido por certas análises althusserianas). Ao contrário, elas se revestiriam de um significado teórico preciso, já apontado nos textos marxistas clássicos (mormente no prefácio de Marx). O erro althusseriano teria consistido, portanto, em desdobrar indevidamente a "superestrutura" em duas instâncias: a ideológica e a jurídico-política.

Aparentemente, o projeto teórico de Pereira se direciona para a restauração da integridade das fórmulas marxistas clássicas sobre a con-

figuração do "todo" social. Na verdade, porém, Pereira busca um "compromisso" entre tais fórmulas e o sistema trinitário de estruturas, proposto pela corrente althusseriana. Esse "compromisso" se exprime numa *nova* operação de desdobramento da superestrutura: operação essa que apresenta, entretanto, na perspectiva de Pereira, um caráter qualitativamente distinto daquela empreendida pelos althusserianos. Assim Pereira caracteriza a sua proposta: "Tais passagens permitem a seguinte sugestão: não mais pensar a supra-estrutura (de qualquer modo de produção) como constituída por duas instâncias — a jurídico-política e a ideológica — mas pensá-la como uma *instância* onde se distinguem *duas dimensões* — a constituída pela ideologia e a constituída pelos aparelhos institucionais correspondentes".[149]

Pereira rejeita portanto o conceito althusseriano de "instância ideológica" — cujo caráter problemático procuramos demonstrar no início deste ensaio —; porém, ao mesmo tempo, decompõe a "instância superestrutural" em *duas dimensões*, uma das quais é a dimensão especificamente ideológica. Como Pereira parece encampar a concepção althusseriana sobre a relação entre "estruturas" e "práticas" e também, conseqüentemente, a idéia althusseriana da "causalidade metonímica", é incongruente: a) separar a ideologia, fixada como aspecto da instância superestrutural, da instância infra-estrutural; b) separar a ideologia e os aparelhos (ou instituições), fixando-os como dimensões diversas da instância superestrutural. Dissemos anteriormente que era problemático o procedimento althusseriano de conceituar como estrutura diferenciada do modo de produção os *efeitos* das duas estruturas (econômica e jurídico-política), já que estas só existem concretamente através de tais efeitos (vale dizer, através de práticas sociais cuja orientação ideológica é definida pelas estruturas). No caso de Pereira, devemos dizer que a sua posição é — na medida em que ele caracteriza uma *dupla separação* da ideologia (com relação à infra-estrutura e com relação aos aparelhos institucionais) — duplamente problemática.

Registre-se finalmente que Luiz Pereira se dispôs a levantar, provavelmente devido à sua militância no ensino da sociologia, uma questão pouco abordada no debate brasileiro sobre a teoria althusseriana da História: a ausência de uma estrutura especificamente *social* no elenco das estruturas nomeadas pelos althusserianos como elementos do modo de produção. Pereira, a despeito de sua definição profissional, concorda com a corrente althusseriana quanto a esse ponto: é teoricamente

desarrazoado considerar o "social" como um nível específico da "totalidade social". A argumentação de Pereira é a que se segue:

> *Ora, não há uma dimensão que, pelo seu conteúdo, seja* social, *no sentido de algo diverso do econômico, do político etc. No materialismo histórico,* social *sempre significa* coletivo — *e todas as práticas sociais, qualquer que seja o seu conteúdo, sempre são coletivas, ainda que os conteúdos dessas práticas possam ser analiticamente apreendidos como distintos. Têm-se, assim, práticas sociais (coletivas) econômicas, práticas sociais (coletivas) políticas etc.; nunca, porém, práticas sociais* tout court.[150]

Pereira reconhece que alguém poderia se sentir tentado a pensar o *sistema de classes* como uma estrutura especificamente *social*, situada *entre* a infra-estrutura e a superestrutura. Antecipadamente, porém, retruca que as classes sociais são "consubstanciais com a infra-estrutura e a superestrutura", não podendo portanto dar corpo a uma estrutura intermediária.

As ponderações de Pereira sobre o tema em questão são sem dúvida sugestivas. Contudo, para que essa discussão avance, é preciso que a questão teórica levantada por Pereira — referente à inviabilidade de o sistema de classes se configurar como um nível especificamente social do modo de produção — divida-se em duas novas questões. Uma coisa é o *sistema de grupos funcionais*, isto é, aqueles grupos sociais cuja emergência resulta do funcionamento articulado das estruturas de um modo de produção particular. Tal sistema não pode ser definido como uma estrutura à parte — isto é, como uma estrutura especificamente social —, já que ele deriva dos efeitos produzidos sobre os "suportes humanos" pelas estruturas do modo de produção. Isso não significa, porém, a inexistência de qualquer tarefa para os sociólogos marxistas na construção de uma teoria abrangente e desenvolvida de um modo de produção qualquer. No trabalho interdisciplinar que envolve a construção de uma teoria desse alcance, cabe a esses pesquisadores analisar o *modo de formação de coletivos funcionais* próprio ao modo de produção estudado. Como esse modo exprime os efeitos produzidos pelas estruturas do modo de produção, não se pode confundir o seu estudo com a eventual caracterização de uma estrutura especificamente *social* dentro do modo de produção.

Outra coisa é o *sistema de antagonismos de classe*, que se delineia quando as estruturas deixam de produzir efeitos sobre os "suportes

humanos" (isto é, em *situações de crise do modo de produção*). Nessas situações, *o sistema de grupos funcionais* cede lugar à *luta de classes*, no sentido forte do termo. O sistema de antagonismos de classes, por razões mais fortes ainda, não pode ser definido como uma estrutura especificamente social. Na verdade, ele deriva da negação — melhor dizendo, dissolução — dos efeitos produzidos pelas estruturas do modo de produção. Mas é claro que o estudo da luta de classes se constitui em tarefa de ampla envergadura para os sociólogos marxistas: a estes incumbe explicar — condensando os resultados obtidos pelos demais cientistas sociais marxistas — a passagem do sistema de grupos funcionais ao sistema de antagonismos de classe num modo de produção qualquer.[151]

No texto "A ideologia como problema teórico",[152] Miriam Limoeiro Cardoso critica o esquema analítico através do qual a corrente althusseriana operacionaliza, mais freqüentemente, sua concepção do "modo de produção" como pluralidade de instâncias: vale dizer, o sistema trinitário de estruturas (econômica, ideológica e jurídico-política). Para Limoeiro, o erro teórico dos althusserianos está em *reduzir*, na prática, a pluralidade de instâncias a esse sistema trinitário: "Não parece ser necessário, porém, pensar que a estrutura englobe apenas os níveis econômico, político e ideológico. Poulantzas afirma que um modo de produção 'compreende *diversos* níveis ou instâncias: o econômico, o ideológico e o teórico, entendendo-se que se trata aí de um esquema indicativo e que se *pode operar uma divisão mais* completa'".[153]

Mas quais são as lacunas detectadas por Limoeiro na concepção althusseriana de "totalidade social"? Em primeiro lugar, não parece haver, em tal concepção, "lugar para o social *na estrutura*"; o que significa a ausência de uma estrutura *especificamente* social dentro da "totalidade social". Ora, desconsiderar o social como nível específico da estrutura social total implica, segundo Limoeiro, expulsar as classes sociais (e as relações de classe) para fora do domínio das estruturas. Não é por acaso, portanto, que Poulantzas ("seguindo Althusser") define as relações de classe como "práticas"; e não como "estrutura".

Em segundo lugar, se o jurídico-político é concebido pelos althusserianos como uma instância específica, também devem sê-lo a arte, a religião ou a filosofia. Mas reconhecer, *nesses termos*, a pluralidade das instâncias não implica, segundo Limoeiro, abandonar a diferenciação marxista clássica da infra-estrutura e da superestrutura. Ao contrário, todas as instâncias não-econômicas devem ser vistas como *um só conjunto* — a superestrutura —, relacionado enquanto tal com a base

econômica (infra-estrutura). Diz Limoeiro a esse respeito: "Se o nível econômico é considerado como base, como determinante, todos os demais níveis dele se diferenciam por se erigirem sobre a base que é ele que fornece, por serem por ele determinados. Há pois algo de comum a todos os níveis não econômicos da totalidade que, de certa forma, os une por diferenciação do nível econômico".[154] E mais: todas as "formas" superestruturais (isto é, as "formas" jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas) constituem "formas ideológicas"; o que equivale a definir genericamente a superestrutura como "ideologia".

Limoeiro rejeita, portanto, o sistema trinitário de estruturas e propõe a volta à concepção "binária" da "totalidade social", devidamente enriquecida pela decomposição da superestrutura numa pluralidade de níveis. É claro que, para voltar à concepção "binária", Limoeiro deve apresentar alguma argumentação teórica contrária à concepção "trinitária". Sobre o modo pelo qual a corrente althusseriana trata o econômico, o jurídico-político e o ideológico, diz Limoeiro: "Esses níveis são apenas indicados, *sem referência aos possíveis critérios teóricos que teriam presidido à separação do ideológico e do político*. Por que o ideológico e o político e não o jurídico e o moral? Ou o filosófico e o estético?".[155] A preocupação externada por Limoeiro nos parece pertinente; na exposição da teoria althusseriana da História, referimo-nos à fragilidade teórica do processo de construção do sistema trinitário de estruturas. Contudo, parece-nos também que a indeterminação de critérios teóricos mina igualmente a caracterização de níveis e estruturas da estrutura social total, proposta por Limoeiro. Ou melhor, os argumentos teóricos de Limoeiro não são suficientemente fortes para justificar a igualização absoluta, dentro da superestrutura, de uma "instância" como a artística (cujas práticas *dependem* da "configuração geral da sociedade" e, portanto, das estruturas do modo de produção) e de uma estrutura como a jurídico-política (cuja configuração específica é *condição* da reprodução de uma estrutura econômica específica). Para falarmos em termos mais simples: terão a "Arte" e o "Estado" o mesmo peso no funciomento das sociedades humanas? Questões teóricas como essa não podem ser abordadas eficazmente através de um retorno à dicotomia marxista clássica (infra-estrutura versus superestrutura).

Já a argumentação de Limoeiro a favor da "inclusão do social na estrutura" se reduz à revelação de sua perplexidade diante das conseqüências teóricas últimas da exclusão das classes sociais (e das relações

de classe) do domínio das estruturas. Assim Limoeiro visualiza os impasses da posição althusseriana:

Colocando as classes fora da estrutura, como se explica a transformação social? Há duas possibilidades. Se as classes são vistas como tendo um papel a desempenhar na transformação, se está assumindo a necessidade da interferência de um elemento de fora *da estrutura na sua transformação, o que equivale a discutir, negando, o desenvolvimento interno da estrutura em termos históricos. Se a perspectiva é de que as classes não têm papel na transformação, esta poderia ser: "natural" (no sentido de não-histórico) e, assim, necessária — e estaríamos diante de um tipo qualquer de determinismo; ou provocada por elementos situados no plano das idéias, valores etc. — e estaríamos em pleno domínio idealista; ou decorrência das articulações no próprio plano econômico — e estaríamos dentro do determinismo econômico. Fora dessas possibilidades, resta a de não dar prioridade à transformação na análise, ficando com a estrutura e o seu funcionamento — a opção funcionalista.*[156]

Esse tipo de perplexidade pode ser positivo num estágio inicial da pesquisa teórica ; ele jamais constitui, entretanto, a última palavra contra as teses que parecem conduzir a tais conseqüências teóricas. Lembre-se, a esse respeito, que outros pesquisadores tenderão a propor novas *soluções* teóricas aos "*impasses*" que paralizam o primeiro pesquisador. Portanto, este se verá doravante excluído do campo de argumentação em função de sua perplexidade.

O debate em torno da "matriz" do modo de produção: determinação em última instância, dominância

O aspecto fundamental da teoria althusseriana da história é a definição da "matriz" do modo de produção: articulação de múltiplas estruturas relativamente autônomas, determinada pela estrutura econômica, que atribui variavelmente a uma das estruturas (inclusive a si mesma) o papel dominante. Esclarecemos anteriormente que, a par dessa "matriz" oficial, encontra-se nos textos althusserianos uma "matriz" alternativa: articulação das múltiplas estruturas, não em termos

hierárquicos, e sim em termos de "implicação recíproca" ou "condicionamento recíproco". Para "viabilizar" a difícil convivência das duas matrizes", a corrente althusseriana chegou a uma fórmula de compromisso: o conceito de "sobredeterminação", que retém simultaneamente a "acumulação de determinações eficazes" e a "determinação em última instância pelo econômico".

A presença, nos próprios textos althusserianos, de uma "matriz" alternativa do modo de produção indica, de modo indireto, as dificuldades encontradas pelos althusserianos na explicitação teórica da "matriz" oficial (determinação em última instância, dominância). A esse respeito atente-se para o caráter obscuro e tautológico da fórmula através da qual Balibar resume, em *Lire le Capital*, seu conceito de "determinação em última instância": "Em estruturas diferentes, a economia é determinante na medida em que ela determina qual das instâncias da estrutura social ocupa o lugar determinante".[157]

As dificuldades enfrentadas pela corrente althusseriana na sustentação inequívoca da "matriz" oficial levaram Alain Badiou a buscar, em plena fase inicial do pensamento althusseriano, alguma alternativa para aquele modelo. Desse modo, Badiou, situando-se expressamente no campo da teoria althusseriana da História, propunha precocemente uma sugestiva "reforma" do conceito althusseriano de "modo de produção":

Uma observação que deve ser feita: apesar de tudo, não é nas instâncias, *ou práticas pensadas segundo suas relações completas com todas as outras instâncias, que poderemos encontrar o segredo da determinação. Ao nível das instâncias* somente *existe a estrutura articulada com uma dominante. Acreditar que uma* instância *do todo determina a conjuntura é confundir fatalmente a determinação (lei de deslocamento da dominante) com a dominação (função hierarquizante das eficácias em um tipo conjuntural dado).*[158]

Badiou se envolvia, portanto, em um trabalho de reelaboração do conceito de "modo de produção":

[...] o tipo de causalidade *da determinante é bastante original. Na realidade, pensada como princípio da determinação, a prática econômica* não existe. *A que faz parte do todo-articulado-com-uma dominante (o único existente verdadeiramente) é a instância*

econômica que não é [senão] a representante da prática econômica. Assim sendo, esta representante está ela mesma incluída na determinação (conforme a instância econômica seja dominante ou subordinada, conforme a extensão, estabelecida pela correlação das instâncias, de sua força conjuntural etc.). A causalidade da prática econômica é a causalidade de uma ausência sobre um todo já estruturado, onde aparece representada por uma instância.[159]

A "reforma" proposta por Badiou se completava com a delimitação da *eficácia* da "determinação em última instância": "Se verificará que a determinação se define totalmente por seu efeito: a mudança da conjuntura, e esta mudança é identificável com a mudança de campo da dominante".[160] Não podemos aqui comentar todas as implicações teóricas da proposta de Badiou. É importante, entretanto, ressaltar que as fórmulas anteriormente citadas redundam em atribuição de eficácia à "determinação em última instância", não no funcionamento reprodutivo do "todo" social, e sim num processo de *mudança*. Pode-se portanto concluir que Badiou volta, através de um percurso teórico complexo, a uma posição próxima à da tese engelsiana segundo a qual o "fator econômico" é fundamentalmente determinante na *História* das sociedades; vale dizer, na transformação qualitativa e não no funcionamento reprodutivo das mesmas.

O trabalho althusseriano de proposição de uma "matriz" do modo de produção teria de produzir, não só pela sua novidade como também pelas suas imprecisões, um grande impacto (positivo ou negativo) nos círculos marxistas brasileiros. As reações locais a esse trabalho partiram tanto daqueles marxistas empenhados em defender, ainda que em novos termos, a concepção do "todo" social presente no prefácio de Marx quanto daqueles marxistas genericamente identificados com a proposta althusseriana de reconstrução do materialismo histórico. O nível das intervenções locais no debate sobre a "matriz" do modo de produção é variado, indo da mera perplexidade diante das *fórmulas* ("determinação em última instância", "dominância" etc.) propostas pela corrente althusseriana à reflexão sobre as implicações teóricas dos *conceitos* integrantes daquela "matriz".

Entre as tomadas de posição locais com relação a esse tema, uma das mais desenvolvidas é a de Paulo Silveira em *Do lado da História*. Para Silveira, o nível econômico é solicitado a desempenhar, na "matriz" althusseriana do modo de produção, uma *dupla função*. De um lado, o

econômico funciona como um nível específico da "totalidade" social; de outro lado, ele desempenha a função (que Silveira, apoiando-se em Jacques Derrida, denomina "função suplementar") de articular os diversos elementos da estrutura social total e de definir o seu "índice de dominância".[161] Ora, essa suplementariedade significa, para Silveira, que a "determinação em última instância exercida pelo econômico não interfere no interior de cada instância, só as atingindo *externamente* (isto é, regendo o *modo* pelo qual as mesmas se articulam e definindo o "índice de dominância" de cada uma). Portanto, na "matriz" althusseriana do modo de produção as estruturas ideológica e política independem, em sua configuração interna, de qualquer determinação exercida pelo econômico. Como esta não as atinge *internamente*, tais estruturas gozam não propriamente de uma "autonomia relativa", e sim de uma *autonomia absoluta*.

Esta é, conseqüentemente, a deficiência básica, segundo Silveira, da "matriz" althusseriana do modo de produção: a determinação exercida pelo econômico nada tem a ver, aí, com a configuração interna da estrutura econômica, já que ela se delineia como efeito da estrutura do todo, "sempre já dada". Essa linha de crítica se exprime na questão finalmente levantada por Silveira: "Se as determinações econômicas, por exemplo, *não estão presentes no interior mesmo* do nível político, como pensar o Estado, as relações políticas, enfim, a estrutura de dominação política relacionada à dominação econômica?"[162]

Como Silveira, Luiz Pereira também critica num conjunto de textos[163] o conceito althusseriano de "determinação em última instância" pelo seu formalismo; fá-lo contudo no curso de uma ampla reflexão sobre todos os aspectos da "matriz" althusseriana do modo de produção. Já vimos que Pereira critica o sistema trinitário de estruturas, apresentado pela corrente althusseriana; e propõe que se volte a conceber a "totalidade" social como uma articulação de infra-estrutura e superestrutura. Agregue-se agora que Pereira rejeita igualmente os conceitos de "determinação em última instância" e de "dominância". Curiosamente, entretanto, esse autor não leva em conta o fato de que esses dois conceitos constituem um "sistema", devendo portanto ser analisados na sua unidade. Em conseqüência, Pereira se lança numa crítica isolada de cada um deles. O conceito de "determinação em última instância" é rejeitado porque, a seu ver, tal determinação já está "retida" no conceito de infra-estrutura proposto pelo marxismo clássico. Essa formulação de Pereira é surpreendente por duas razões. Em primeiro lugar, o conceito de "determinação em última instância" é apenas *um* dos elementos de uma

concepção de "totalidade" social cujo ponto de partida é a substituição do esquema dual clássico (infra-estrutura *versus* superestrutura) pela "pluralidade das instâncias" ou, alternativamente, pelo sistema trinitário de estruturas. É portanto incongruente a proposta de inserção do conceito de "determinação em última instância" em esquema teórico para cuja superação ele foi expressamente construído. Em segundo lugar, o exercício de um papel "determinante em última instância" dentro da "totalidade" social corresponde ao poder de outorga do papel "dominante", no seio da mesma, a qualquer uma das suas estruturas. Dizer que a "determinação em última instância" já está "retida" no conceito marxista clássico de "infra-estrutura" implica, portanto, afirmar que, no esquema dual clássico, a infra-estrutura pode eventualmente outorgar o papel "dominante", dentro da estrutura social total, à superestrutura. Ora, não nos parece que se possa detectar a presença do conceito de "dominância", já diferenciado do conceito de "determinação", dentro da concepção marxista clássica de "totalidade" social. Mesmo a noção engelsiana de "ação recíproca" — regularmente presente nas cartas de Engels sobre o materialismo histórico —[164] está longe de se constituir num equivalente do conceito althusseriano de dominância; ela se *aproxima* antes da idéia, presente igualmente em Althusser e em Balibar, da "implicação recíproca" das estruturas do modo de produção.

Ao mesmo tempo que considera o conceito de "determinação em última instância" como um elemento já englobado no de "infra-estrutura" — o que, a rigor, implicaria supor o mesmo para o conceito de "dominância" —, Luiz Pereira descarta expressamente esse conceito. A seu ver, a operação fundamental na construção dos conceitos referentes aos modos de produção particulares não seria a detecção da variação — comandada pela estrutura (econômica) determinante — da "dominância" de um modo de produção para outro, e sim a apreensão da *especificidade substancial* da infra-estrutura e da superestrutura de cada modo de produção. A esse respeito, diz Pereira em "Desenvolvimento do capitalismo":

> *Aderindo a este critério, todo e qualquer modo de produção consiste numa articulação de duas instâncias — a infra-estrutura e a supra-estrutura; cada modo de produção se caracteriza por uma específica substancialidade de sua infra-estrutura e por uma específica substancialidade de sua supra-estrutura, sendo a substancialidade de sua supra-estrutura correspondente e articulada*

> *com a da infra-estrutura por determinação da substancialidade desta.*[165]

Assim sendo, impõe-se para Pereira conceituar, no rastro de Marx, modos de produção a partir do "critério não-formal de *substancialidades distintas* conforme o modo de produção de que se trate". Para tanto, seria indispensável deixar de lado, na apreensão da especificidade de cada modo de produção, o critério *formalista* da "variação na dominância.[166] Note-se que a busca da "especificidade substancial" das estruturas de cada modo de produção particular não implica necessariamente — ao contrário do que parece sugerir Pereira — o abandono do conceito de "dominância". Raciocinando em termos de hipóteses: seria teoricamente possível aos defensores do conceito de "dominância" relacionar diretamente "variações na dominância" e "especificidade substancial" das estruturas, apresentando a segunda como a *explicação* para a ocorrência da primeira (isto é, a substancialidade variável das estruturas estaria determinando, nesse caso, a variação na "dominância" de um modo de produção a outro).

Completando a crítica aos diversos aspectos da "matriz" althusseriana do modo de produção, Pereira faz restrições à noção de "autonomia relativa das instâncias", considerando-a imprecisa e "arriscada". A seu ver, não é a "autonomia relativa"e sim a *disjunção* das instâncias o traço fundamental do modo de produção. A noção de "disjunção" proposta por Pereira não é menos imprecisa (e portanto menos "arriscada") que a noção althusseriana de "autonomia relativa". É interessante, de qualquer modo, notar que, ao apontar um exemplo particular (o do modo de produção capitalista) da "especificidade substancial" das estruturas e da "disjunção" das instâncias no modo de produção, Pereira apresenta a estrutura jurídico-política como *condição* da existência da estrutura econômica. Mais especificamente: no modo de produção capitalista, a *substância* da estrutura jurídico-política é o "princípio da universalidade abstrata"; o que significa que o Estado, aí, organiza-se e age segundo esse princípio. Ao fazê-lo, o Estado cria *condições* para o funcionamento do mercado de trabalho e, conseqüentemente, para a reprodução da relação "capital *versus* trabalho assalariado" (vale dizer, relações de produção capitalistas). Se a superestrutura *condiciona* aqui a existência da infra-estrutura, não se pode dizer que ambas são "relativamente autônomas"; mais correto seria apontar a *disjunção* das mesmas.

Observe-se portanto que, ao abordar o modo de articulação de estruturas já "especificadas substancialmente" e a "disjunção" das mesmas no modo de produção, Pereira recorre, sob a influência das formulações de Balibar, à noção de "condicionamento", que abre caminho para a substituição da "matriz oficial" pela "matriz alternativa" (centrada na idéia da "implicação recíproca" das estruturas do modo de produção). Pereira não chega, entretanto, a apontar a coexistência conflituosa de duas "matrizes" do modo de produção na teoria althusseriana da História. A proposta de abordagem da "substancialidade" das estruturas se configura basicamente, nos seus textos, como o procedimento adequado para descartar o *formalismo* inerente a conceitos como os de "determinação em última instância", "dominância" e "autonomia relativa".

Na reflexão sobre a "matriz" althusseriana do modo de produção,[167] Miriam Limoeiro Cardoso não descarta liminarmente os conceitos de "determinação em última instância" e de "autonomia relativa" das estruturas. Pondera, entretanto, que a corrente althusseriana — representada dominantemente, na sua análise, pelo Balibar de *Lire le Capital* — erra ao caracterizar a "determinação do econômico" e a "autonomia relativa das estruturas" tão-somente no plano do funcionamento reprodutivo das sociedades humanas, e não igualmente no plano da transformação das sociedades humanas. Ao separar artificialmente, no plano teórico, os processos de reprodução social e os processos de transformação social, os althusserianos se afastariam — com prejuízos para o conhecimento do processo histórico — da concepção defendida por Marx no Prefácio. Nesse texto, Marx detecta corretamente, segundo Limoeiro, a determinação exercida pela infra-estrutura sobre a superestrutura *no plano da transformação social*: "E uma leitura atenta do 'Prefácio' mostra que a idéia predominante na análise teórica que ele encaminha é justamente a idéia de transformação, destacando a relação estrutura/superestrutura na transformação social".[168] Mais especificamente: a contradição que se desenvolve na infra-estrutura (forças produtivas *versus* relações de produção) determina a transformação da superestrutura (que, como já vimos, é composta, segundo Limoeiro, por vários "níveis"). Quanto à "autonomia relativa", ela se manifesta igualmente no processo de transformação social: a superestrutura em transformação exerce uma "ação de retorno" sobre a base. Ao transpor indevidamente as idéias do "papel determinante da estrutura econômica" e da "ação recíproca" entre estruturas (já convertidas nos conceitos de "determinação em última instância pelo econômico" e "autonomia relativa das estruturas") para o terreno da caracterização do "todo" social, os althusserianos teriam portanto se afastado das fórmulas (essencialmente corretas) propostas por Marx no Prefácio.

Essas ponderações de Limoeiro nos parecem sugestivas, pois indicam que os althusserianos tenderam a transpor indevidamente as teses de Marx e Engels sobre a transformação social ("o curso da História") para o plano da explicação dos processos de reprodução social. Elas podem entretanto conduzir — caso levem à fixação de um princípio único de análise da "evolução" das sociedades humanas — a um erro simetricamente oposto: o de ignorar a irredutibilidade dos processos de reprodução social aos processos de transformação social e, portanto, a necessidade de construção de conceitos (como o de "implicação recíproca", ou "condicionamento recíproco", das estruturas) especificamente referentes aos primeiros.

Em *Os Métodos da História*,[169] Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Pérez Brignoli atribuem à corrente althusseriana o cumprimento de uma tarefa meritória: a saber, o desenvolvimento da epistemologia marxista. No que diz respeito, entretanto, ao trabalho althuseriano no terreno do materialismo histórico, o julgamento desses dois historiadores é mais severo: "[...] a escola althusseriana, apesar de suas pretensões e declarações a propósito da 'construção' do conceito de História, não traz contribuições positivas à ciência histórica, até porque desconhece tudo ou quase tudo o que fazem os historiadores quanto à História".[170]

Esse julgamento se exprime antes de mais nada, nos comentários de Cardoso e Brignoli à "matriz" althusseriana do modo de produção, como crítica à reinterpretação althusseriana do conceito engelsiano de "determinação em última instância". Apoiando-se em cartas de Engels a Bloch e a Starkenburg, os dois autores ponderam que a concepção engelsiana acerca do papel em última instância determinante do fator econômico é, diferentemente da concepção althusseriana, uma concepção *macro-histórica*. Isso significa, para Cardoso e Brignoli, que a percepção da "determinação em última instância" exercida pelo fator econômico só pode ocorrer no *longo prazo*.

Há portanto similaridade entre as posições de Cardoso-Brignoli e de Miriam Limoeiro Cardoso quanto a este ponto específico. Ou seja, para ambos a determinação exercida pelo econômico é fundamentalmente eficaz nos processos de transformação global das sociedades humanas (o plano "macro-histórico"). Apoiando-se na carta de Engels a K. Schimidt (de 27-10-1890), Cardoso e Brignoli reiteram que a base

econômica, ao se *modificar*, *reorganiza* o material superestrutural preexistente em função das próprias necessidades. E, na indicação das insuficiências da concepção althusseriana de "determinação em última instância", os dois autores agregam, apoiando-se ainda uma vez em Engels, que a análise da determinação exercida pela infra-estrutura sobre a superestrutura exige o estabelecimento de uma distinção entre a *forma* e o *conteúdo* desta última. Mais especificamente: a base econômica determina o *conteúdo* da superestrutura, porém não a sua *forma*; esta depende de um longo processo de desenvolvimento interno, que começa na Pré-História e se estende até os nossos dias. Quanto ao conceito de "autonomia relativa" das estruturas: do mesmo modo que em Limoeiro, ele não é liminarmente descartado em Cardoso e Brignoli, e sim reformulado. Para esses autores, tal conceito aponta para o "jogo de ações e reações" que se estabelece entre infra-estrutura e superestrutura no processo de transformação global das sociedades humanas. É, portanto, o caráter *dialético* das relações entre base e superestrutura, ao longo da evolução da sociedade humana, que evidencia a *autonomia relativa* usufruída por ambas.

As formulações de Cardoso e Brignoli sobre a "matriz" althusseriana do modo de produção são, como as de Limoeiro, sugestivas, pois chamam a atenção para problemas teóricos que não foram cabalmente solucionados pela corrente althusseriana. Reconheça-se entretanto que o veredicto final dos dois autores — a ocorrência de um "déficit de história" no esquema teórico althusseriano — teria maior poder de convicção caso ambos abordassem sistematicamente a intervenção althusseriana no terreno da teoria da transição de um modo de produção a outro.

A "matriz" althusseriana do modo de produção é abordada por Jacob Gorender em "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica".[171] Para Gorender, a concepção althusseriana de "modo de produção" leva o materialismo histórico a retroceder na direção de "uma forma especial de ecletismo". O objeto central da crítica de Gorender a tal concepção é a proposta althusseriana de disjunção da "determinação em última instância" e da "dominância" no seio da "totalidade" social. Para Gorender, admitir que a estrutura econômica pode outorgar, num modo de produção particular, a "dominância" à superestrutura implica, a rigor, subtrair à infra-estrutura o papel "determinante". Assim, na concepção althusseriana do "modo de produção", a "determinação em última instância" exercida pelo econômico converte-se, nos modos de produção em que a estrutura econômica não desempenha cumulativamente os dois papéis ("determinação em última instância" e "dominância"), em "determinação em nenhuma instância". E conclui Gorender: "O que se dá, no final de contas, é que o determinante vem a ser submergido pelo dominante".[172]

Observe-se porém que Gorender faz, ao mesmo tempo, considerações sobre a configuração da "totalidade" social — denominada por ele "formação social", e não "modo de produção" — que não decorrem de um puro retorno à idéia clássica da determinação da superestrutura pela infra-estrutura. Diz Gorender: "As relações econômicas, na vida social concreta, se apresentam permeadas de relações jurídicas, políticas, religiosas e outras de natureza ideológica".[173] Exemplificando, Gorender afirma que nos modos de produção escravistas (tanto o patriarcal quanto o colonial) a coerção extra-econômica, de caráter institucional, *viabiliza* a extorsão de sobretrabalho; e que a coesão social, garantida pelos aparelhos coercitivos do Estado burguês, é *condição* da existência do modo de produção capitalista. Gorender reconhece, portanto, que o papel da superestrutura dentro da "totalidade" social não se resume a "refletir" em termos simples a infra-estrutura. Como esse reconhecimento traz os riscos do "ecletismo", ele adverte a seguir:

> *Só que, seja qual for o caso, o estatuto do extra-econômico é dado pelo econômico, e não o contrário. A reprodução de um modo de produção é sempre a decorrência imediata da ação de suas leis econômicas específicas. Se assim não fosse, deveríamos admitir que a imposição político-ideológica seria capaz de criar por si só um modo de produção ou uma ordem econômica reprodutível, e com semelhante admissão transitaríamos para alguma espécie de idealismo histórico de feição eclética, à maneira, por exemplo, de Max Weber.*[174]

Note-se que, nos exemplos propostos por Gorender, a estrutura jurídico-política se configura como condição de reprodução da estrutura econômica. Tais exemplos poderiam, portanto, abrir caminho para uma reflexão sobre a "matriz" alternativa do modo de produção, presente em muitas passagens dos textos althusserianos (a "implicação recíproca" das estruturas da "totalidade" social). Curiosamente, entretanto, é do conceito althusseriano de "determinação em última instância" que Gorender volta, na última passagem citada, a se aproximar: a estrutura econômica *determina* que, numa formação social, outros planos da vida social ajam como os seus *pressupostos*.

Do artigo "De um marxismo com Marx", é interessante reter aqui a crítica de Carlos Henrique de Escobar, apoiado nas análises de Maurice Godelier, ao conceito althusseriano de "sobredeterminação". Dissemos anteriormente que fora atribuída a esse conceito a função problemática de estabelecer o "compromisso" entre as duas "matrizes" althusserianas do modo de produção: a "oficial" e a "alternativa". Escobar, tomando o partido da "matriz oficial", aponta a "desnecessidade" do conceito de "sobredeterminação". A compatibilidade entre as estruturas de um sistema social se explicaria basicamente, segundo Escobar, pela noção de "estrutura dominante num sistema". Estaria, portanto, dispensado o recurso ao conceito de "sobredeterminação": a determinação dá "dominância", no sistema, far-se-ia sem "sobredeterminação". Retomando Godelier, Escobar conclui: "Só se tem a ganhar ao fazer economia desta idéia confusa de um aumento de determinação".[175] Alguns anos mais tarde, entretanto, Escobar manifesta seu acordo com a autocrítica de Balibar no que diz respeito à "categoria mesma de determinação em última instância": esta pareceria "[...] um meio de reduzir a ciência da História a uma 'teoria geral dos modos de produção'".[176] Não obstante essa manifestação, Escobar esclarece no mesmo texto que a "determinação em última instância" é uma *metáfora* útil: ela revela "[...] os diferentes pesos dialéticos da ordem como processo histórico". Mais precisamente: a "determinação em última instância" não corresponde à presença, no processo histórico, de "um único e isolado fator determinante". Ela implica, antes, "múltiplas causas", dotadas conjunturalmente de "diferentes pesos dialéticos". Essas colocações de Escobar suscitam pelo menos duas observações. Em primeiro lugar, seu apoio à autocrítica de Balibar quanto ao conceito de "determinação em última instância" não se compatibiliza facilmente com o seu empenho em reafirmar, ainda que através de novas formulações, a legitimidade teórica desse conceito. Em segundo lugar, tais formulações contêm uma defesa do "pluralismo causal", parecendo corroborar uma crítica tradicional ao materialismo histórico: a pobreza analítica desta teoria da História derivaria do seu caráter "monista". Essa revalorização do "pluralismo causal" leva, de resto, Escobar a reavaliar o conceito de "sobredeterminação": "O modo de produção como articulação das instâncias é o conceito de uma causalidade múltipla que chamamos de *sobredeterminação*".[177]

Em "A dialética da transição", Luiz Alfredo Galvão, apoiando-se em Engels, pondera que a verdadeira natureza da determinação exercida pelo econômico só se esclarece quando se distingue claramente o conceito e a realidade. Ou seja, se no conceito a estrutura da sociedade

aparece como uma estrutura puramente econômica, na realidade o econômico aparece como a estrutura determinante tão-somente em última instância. Diz Galvão a esse respeito: "Na história imediata, o econômico (o conceito) aparece apenas como determinante em última instância, mas na teoria ele o é em primeira instância, isto é, sem mediações de fatores não-econômicos".[178] E conclui mais adiante:

> *Assim, do ponto de vista da história imediata, todos os fatores da superestrutura devem ser levados em conta, pois do contrário, "a aplicação da teoria, não importa a qual período histórico, seria mais fácil do que a resolução de uma simples equação de primeiro grau". Mas no conceito, no processo discursivo, na exposição dialética do conceito, estes fatores extra-econômicos não aparecem porque aí as relações reais são consideradas como correspondentes ao seu conceito.*[179]

Observe-se que a distinção do "real" e do "conceito" (entre os quais só poderia haver uma "aproximação progressiva à maneira assintótica") só constitui solução para um problema específico que preocupa Galvão: o da presença, em textos clássicos do marxismo, de fórmulas diversas sobre a evolução das sociedades humanas. Quanto ao mais, a solução preconizada por Galvão apenas instaura um novo problema para os pesquisadores da História: estes deverão recorrer a um conceito (o de "determinação em primeira instância" — ou "determinação sem mediações" — pelo econômico) que *não* retém a essência do processo histórico real (onde, como reconhece Galvão, os fatores infra-estruturais e superestruturais interagem). A postura teórica de Galvão incentiva, portanto — mesmo que involuntariamente —, aqueles investigadores a deslizarem para uma análise histórica de feitio empirista.

Reações ao conceito de "transição"

A proposta althusseriana de construção de uma verdadeira teoria da transição — simultaneamente complementar à teoria do modo de produção e distinta dela — revela-se efetivamente polêmica, quando cotejada com as posições teóricas preponderantes nas diversas correntes marxistas. Ao diferenciar a "dinâmica" (interna) do modo de produção e a "transição" de um modo de produção a outro, a corrente althusseriana se

chocou com a concepção segundo a qual a evolução das sociedades humanas corresponderia a um "fluxo histórico único". Para os defensores dessa concepção, encontram-se absolutamente unidos no processo histórico real — e *portanto* não podem ser teoricamente diferenciados — os processos de "reprodução" ("simples" e "ampliada") e os processos de "transformação". Pode-se portanto imaginar o teor das reações dos adeptos dessa concepção à retomada, por parte da corrente althusseriana, da distinção sociológica clássica (devidamente reelaborada em termos marxistas) de "sincronia" e "diacronia" com vistas à construção de duas teorias complementares, porém distintas: a teoria do modo de produção e a teoria da transição.

Esclareça-se, entretanto, que a defesa da indissolubilidade teórica do "fluxo histórico único" não foi o único tipo de reação movido pelos meios marxistas ao trabalho althusseriano no terreno da teoria da transição. Tais reações foram variadas. Mas convém mencionar a reação — situada num campo oposto ao da primeira — daqueles pesquisadores que aprovaram a proposta althusseriana de construção de uma teoria da transição; porém discordaram, com intensidade variável, dos resultados teóricos obtidos nesse terreno pelo Balibar de *Lire le Capital*.

Examinemos as reações dos pesquisadores brasileiros à abordagem althusseriana do tema da transição. Num texto especificamente voltado à crítica do pensamento althusseriano,[180] José Arthur Giannotti, a despeito de não abordar direta e explicitamente o conceito althusseriano de "transição", estabelece uma distinção que será interpretada pelos pesquisadores refratários a esse tema como o indício de uma convergência entre o pensamento de Giannotti e o pensamento althusseriano no terreno específico da teoria do processo histórico. Já vimos que Giannotti critica a distinção althusseriana de "objeto de conhecimento" e "objeto real". Agregue-se que agora ele envereda por um caminho específico nessa crítica. Esse caminho passa pela distinção da "essência" e do "vir-a-ser" de um sistema:

> *Aceitar a existência duma categoria como universal-concreto no nível do* Gesetztsein *tem como primeira conseqüência a necessidade de separar a análise da essência da análise do devir duma determinada situação objetiva. [...] Temos, pois, diante de nós um processo constante e contínuo de constituição das categorias fundamentais da sociabilidade capitalista, uma* história contemporânea *que determina as formas essenciais de nosso ser social, em*

> *contraposição à história do vir a ser, das vicissitudes da implantação e generalização de um modo determinado de produção social.*[181]

Nesse contexto, Giannotti distingue dois procedimentos analíticos: a) o de "fazer um corte horizontal" em um sistema existente e, desse modo, "estudar as condições essenciais dessa existência"; b) o de apurar como um sistema resultou da evolução de outro. A distinção da "essência" e do "devir" de qualquer sistema se manifesta, de resto, no esclarecimento que Giannotti presta, em "O ardil do trabalho", acerca do conceito da "reposição de pressupostos" (já presente em "Contra Althusser"). Os pressupostos de um sistema se dividem, aí, em: a) pressupostos "*históricos*" (não são repostos); b) pressupostos *essenciais* (são sistematicamente reiterados).[182]

Em *Do lado da História*, Paulo Silveira reprova em Giannotti justamente a disposição de separar teoricamente "estrutura sincrônica" e "processo diacrônico"; e de se aproximar, portanto — pelo menos no terreno da teoria da evolução das sociedades humanas —, das posições de Althusser e Balibar. Para Silveira, Giannotti erra ao separar radicalmente as duas ordens (a da "essência" e a da "sucessão"), convertendo-as em dois campos heterogêneos. O resultado de semelhante operação teórica é, segundo Silveira, a eliminação da *historicidade* daquelas categorias que exprimem a "ordem de sucessão". É verdade que Giannotti afirma, em "Contra Althusser", que ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial. Essa afirmação não representa, entretanto, para Silveira, uma garantia da historicidade das categorias de Giannotti, já que ele afirma na seqüência que esse processo de constituição categorial: a) configura a *essência* de um sistema; b) contrapõe-se ao *vir a ser* desse sistema. Veredicto final de Silveira: ao encetar esse caminho, Giannotti acaba saindo do campo do materialismo histórico. Esse veredicto — o mesmo endereçado por Silveira à corrente althusseriana — exprime-se de modo dramático e grandiloqüente na seguinte passagem: "No momento em que parte do objeto do M.H. — a 'essência" — é transformada em um sistema separado do curso da História, perde-se o movimento, passa-se a lidar com um corpo desfalecido, desprovido de pulsação; a concreticidade desse sistema só pode ser artificial, teórica, como diria Althusser".[183]

Mas que plataforma teórica move Silveira quando este cobra dos althusserianos e de Giannotti a "recuperação da historicidade"? Reportando-se ao Marx dos *Grundrisse*, Silveira pondera que a "formação", o

"desenvolvimento" e a "abolição" de um sistema (o modo de produção), ao invés de serem distribuídos entre "essência" (ou processos de "reprodução") e "devir" (ou processos de "transformação") desse sistema, devem ser considerados como *momentos* diversos de sua *história*. A opção teórica de Silveira é clara; falta, entretanto, a seu texto demonstrar de modo convincente — e este é o ponto crítico do debate sobre a concepção althusseriana de "História" — que os princípios que regem o funcionamento reprodutivo das sociedades são *os mesmos* que regem a transformação qualitativa global destas. Só neste caso estaria devidamente demonstrada a conveniência teórica de se atribuir ao modo de produção uma única "história".

Num texto cujo título já anuncia explicitamente a abordagem do tema da transição ("A dialética da transição"), Luiz Alfredo Galvão reconhece que o mesmo ocupa legitimamente um lugar dentro da teoria marxista da História. Galvão pondera, entretanto, que não é possível a construção de uma verdadeira teoria da transição a partir do esquema teórico althusseriano. E, de resto, o mesmo pode ser dito, segundo Galvão, do esquema teórico de Giannotti,[184] que se revela nesse terreno similar à teoria althusseriana da história. Para Galvão, Giannotti converge para o campo teórico althusseriano ao separar, na análise do processo histórico, a *essência* do *devir*; ao fazê-lo, propõe "a ruptura entre a estrutura e a história como se este fora o método marxista"; e desconsidera que "o vínculo entre a *essência* e o *devir* é um dos princípios da dialética materialista [...]".[185] Segundo Galvão, é teoricamente inútil Giannotti esclarecer que "o ponto de vista genético se impõe em toda a parte", se o *devir* tem para ele uma determinação distinta da essência. Separando o "movimento circular da estrutura" e a "gênese", Giannotti converte esta última num elemento *indeterminado*. Fica esclarecida, neste momento, toda a extensão do parentesco entre o esquema teórico de Giannotti e a concepção althusseriana de "transição", exposta de modo mais sistemático pelo Balibar de *Lire le Capital*. Em ambos o conceito de estrutura da produção designa uma "circularidade simples"; o *devir* está subordinado a *outra* determinação, distinta daquela da produção; essa outra determinação é concebida como uma "arbitrariedade indeterminada"; a transição é encarada como "descontinuidade histórica" e como um processo "arbitrário". Referindo-se a Giannotti, afirma Galvão:

> *Dado o conceito de Giannotti de modo de produção como circularidade de posição e reposição em que a articulação é ao mesmo tempo ponto de partida e de chegada, se torna impossível qualquer tentativa de se teorizar a transição. O círculo tem de ser rompido e não é nenhum dos elementos de seu movimento interno que pode fazê-lo. Daí a perda do sentido da história, e o arbítrio como ponto de partida.*[186]

Referindo-se a Balibar, sustenta Galvão: "Estamos no universo balibarinesco em que cada modo de produção tem sua própria estrutura, mas a transição é uma indeterminação. A história passa a ser vista como uma sucessão descontínua de *modos de produção*, sendo, portanto, impossível qualquer teoria da história".[187] Concluída a crítica a ambos, Galvão detecta no trabalho de Balibar pelo menos uma vantagem relativamente ao trabalho de Giannotti: o primeiro não teria tido a "timidez" do segundo e, por isso, teria procurado estabelecer "certas idéias gerais sobre a transição".

Partidário, portanto, da construção de uma "teoria geral da transição" que faça avançar o materialismo histórico, Galvão sustenta que a base de uma tal teoria é o entendimento de que o próprio funcionamento de um modo de produção: a) cria os supostos históricos do modo de produção futuro; b) provoca, nessa medida, sua própria abolição. Ou seja, existe unidade entre "estrutura" e "História, na medida em que "as condições atuais da produção" se apresentam, não só como "reposição", mas também — e ao mesmo tempo — como colocação dos "supostos históricos de um novo ordenamento da sociedade". Ora, a compreensão adequada dessa unidade exige o retorno ao conceito de "forças produtivas", cuja eficácia teórica teria sido subestimada pela corrente althusseriana. Assim Galvão resume a sua plataforma de trabalho: "Assim, toda a concepção materialista da história gira em torno do conceito de forças produtivas, o qual, no entanto, necessita de esclarecimentos".[188]

Avaliando a linha de argumentação contra a concepção althusseriana de "transição", apresentada por Galvão, deve-se observar que este autor empreendeu uma leitura excessivamente seletiva do texto de Balibar. Ou seja, ao atribuir à "transição", tal qual ela é concebida por Balibar, um caráter "indeterminado", Galvão só pode ter levado em conta a "morfologia da transição" exposta em *Lire le Capital*; e não, igualmente, a caracterização prática, empreendida por Balibar, de uma "dinâmica da transição", onde o processo cumulativo de desenvolvimento das forças produtivas desempenha — como expusemos no início deste ensaio — um papel estratégico.

Para Jacob Gorender, o pensamento althusseriano, enquanto subcorrente do estruturalismo, não dispõe de instrumentos históricos para explicar as transições históricas.[189] Essa limitação da teoria althusseriana da história adviria mais especificamente, segundo Gorender, de uma atribuição indevida às relações de produção de um "primado" sobre as forças produtivas, no processo de evolução das sociedades humanas. Polemizando com a escola althusseriana por intermédio do comentário crítico sobre os textos dos althusserianos ingleses Hindess e Hirst, diz Gorender a esse respeito: "Da minha parte, parece-me inequívoco que a tese do primado das relações de produção contém, implicitamente ou explicitamente, um viés idealista, o qual, levado às últimas conseqüências, como o fizeram Hindess e Hirst, implica a desintegração do materialismo histórico".[190] Gorender pensa portanto, inversamente, que tal primado pertence às forças produtivas: a sua variação (seja num sentido progressivo, seja num sentido regressivo) leva a uma situação de "não-correspondência" entre forças produtivas e relações de produção. Ora, essa "não-correspondência" — aparentemente concebida por Gorender como uma *contradição* em desenvolvimento dentro da própria estrutura econômica — determina a substituição das relações de produção vigentes e, conseqüentemente, o surgimento de um novo modo de produção. Gorender volta, portanto, às fórmulas do Prefácio de Marx; e pouco resta a dizer aqui sobre essa questão. Quanto à atribuição aos althusserianos da tese do "primado das relações de produção", registre-se que ela pode ser efetivamente detectada na "morfologia da transição" proposta por Balibar. E isto porque qualquer transição se caracteriza, segundo Balibar, pela não-correspondência entre relação de propriedade e relação de apropriação real; e essa não-correspondência se dá por "antecipação" da relação de propriedade (que se aproxima tendencialmente do conceito clássico de "relações de produção") com relação à relação de apropriação real (que se aproxima tendencialmente do conceito clássico de "forças produtivas"). Contudo, tal tese não repercute na "dinâmica da transição" sugerida por Balibar: é o desenvolvimento das forças produtivas que leva, por intermédio da luta de classes, ao estabelecimento de uma *defasagem* (por "antecipação da primeira") entre a estrutura jurídico-política e as relações de produção de uma formação social qualquer. Como se pode notar ainda uma vez, grande parte das críticas à concepção althusseriana de "transição" se refere estritamente à "morfologia da transição" proposta por Balibar; e deixa de levar em

conta — seja para rejeitá-la, seja para aceitá-la — a "dinâmica da transição" caracterizada por esse autor.

Vimos anteriormente que, para o Balibar de *Lire le Capital*, a configuração da estrutura social total, característica de qualquer processo de transição de um modo de produção a outro, deveria ser ela própria definida como um "modo de produção". A crítica a essa proposta de construção do conceito de "modo de produção de transição" é o principal objetivo perseguido por Ronald de Oliveira Rocha no artigo "Modo de produção de transição (Crítica a uma categoria estruturalista)". Para Rocha, tal proposta traduz o caráter *evolucionista* da concepção althusseriana de "transição". Ou seja, esse processo é caracterizado pelos althusserianos como uma *etapa intermediária* entre dois modos de produção distintos. Esse seria, portanto, o produto final da tese de Balibar segundo a qual "a transição não pode ser um momento, por breve que seja, de desestruturação": as transformações históricas mais gerais seriam concebidas como um *processo evolutivo* onde se sucederiam, alternadamente, *estruturas transitórias* e *estruturas não-transitórias*.

A alternativa correta à teoria althusseriana da "transição" consiste, segundo Rocha, em conceber a "transição" como um processo de "mudança de qualidade" que se dá através de um "salto dialético". Esse "salto de qualidade" corresponderia à passagem de um modo de produção a outro; e tal passagem se configuraria, não como uma "etapa intermediária" (ou um modo de produção específico) entre dois modos de produção, e sim como um "período transitório". Essa distinção terminológica proposta por Rocha deve parecer frugal àqueles que esperavam, depois de depararem com as declarações iniciais de Rocha, uma radical renovação conceitual. Impõe-se, entretanto, esclarecer que há uma idéia teórica subjacente a esse remanejamento terminológico: a idéia de que os modos de produção se *desenvolvem* — passando por períodos de "infância" e de "maturidade ou apogeu" —, tal desenvolvimento criando as condições para o "salto de qualidade" (a sua transformação num novo modo de produção). Rocha tenta demonstrar a justeza dessa idéia através de um exame meticuloso da transição do feudalismo ao capitalismo, bem como do lugar da *manufatura* nesse processo de transição. Expor esse aspecto da análise de Rocha nos levaria muito longe dos objetivos — bem mais gerais — perseguidos pelo nosso ensaio. Contentemo-nos portanto em comentar a denúncia de Rocha segundo a qual o "salto de qualidade" estaria ausente da concepção althusseriana de "transição". Ao analisarmos a "morfologia da transição" proposta por Balibar, constatamos que

ela implica não um "salto qualitativo global" — conjunto e unitário — e sim "saltos qualitativos" diferenciados, referentes a: a) diversos níveis da "totalidade" social; b) diversas dimensões da estrutura econômica. Nesta, o "salto de qualidade" no nível da relação de propriedade "se antecipa" ao "salto de qualidade" no nível da relação de apropriação real. Naquela, o "salto de qualidade" no nível da estrutura jurídico-política "se antecipa" ao "salto de qualidade" a se operar na estrutura econômica, considerada no seu conjunto. Quanto à idéia de que o "salto dialético" implica uma "transformação da quantidade em qualidade", ela está presente na "dinâmica da transição" sugerida pela análise de Balibar: a *concentração* da produção e o *aumento* do proletariado condicionam a forma particular assumida pela luta de classes na sociedade capitalista, vale dizer, a luta revolucionária do proletariado que resulta na implantação de uma estrutura jurídico-política socialista (a ditadura do proletariado). Portanto, o propósito althusseriano de construir o conceito de "modo de produção de transição" não implica, por si só, a renúncia à codificação conceitual de "saltos de qualidade". Mas, evidentemente, os "saltos de qualidade" presentes na teoria althusseriana da "transição" não são os mesmos que se delineiam na análise de Rocha.

Analista minucioso do pensamento althusseriano, Luiz Pereira dedicou um ensaio especificamente à abordagem das teses de Balibar (e também das de Bettelheim) sobre a transição para o capitalismo. Nesse texto — "Transição para o capitalismo" —,[191] a análise de Pereira, se concentra estritamente sobre um caso particular de transição de um modo de produção a outro: a do feudalismo para o capitalismo. Não é, portanto, nesse trabalho que vamos encontrar a reflexão de Pereira sobre a questão teórica geral da transição (isto é, sobre a teoria da transição propriamente dita). Essa reflexão não se acha, de resto, concentrada em um único trabalho desse autor; ela se dispersa por vários ensaios de Pereira. A reconstrução dessa reflexão deve começar evocando a posição de Pereira em relação à abordagem althusseriana do tema das "forças produtivas". Pereira não discorda da distinção althusseriana de "relação de propriedade econômica" e "relação de apropriação real"; considera, entretanto, que o erro dos althusserianos está em sugerir que se possa *substituir* o conceito de "forças produtivas" pelo conceito de "relação de apropriação real". Este último conceito retém, segundo Pereira, o aspecto estático e formal da configuração das forças produtivas (o tipo de relação-separação, não-separação — existente entre produtor direto e meios de produção). Entretanto, ele deixa de lado a "materialidade" e o

"desenvolvimento acumulativo" das forças produtivas; vale dizer, os seus aspectos "histórico" e "dinâmico".[192] Mas resgatar a "materialidade" e o "desenvolvimento acumulativo" das forças produtivas não equivale, para Pereira, a voltar a uma concepção teórica segundo a qual o desenvolvimento histórico se configuraria como um processo "único e linear". Ou seja, Pereira reputa correta a distinção althusseriana de "dinâmica" e "diacronia": o desenvolvimento das forças produtivas pertence à "dinâmica" de um modo de produção; mas essa "dinâmica" não pode ser teoricamente identificada à "transição" para um outro modo de produção. Essa distinção garante, segundo Pereira, o *caráter anti-evolucionista* da teoria althusseriana da História (o que é, a seu ver, uma das suas qualidades centrais). Mas esse *anti-evolucionismo* não teria necessariamente de se desdobrar — como ocorreu entre os althusserianos — num *anti-historicismo*. E esse desdobramento indesejável só pode ser evitado, segundo Pereira, mediante o resgate de *todas* as dimensões — em particular daquelas subestimadas pelos althusserianos — do conceito clássico de "forças produtivas".

Dentro dessa perspectiva, Pereira irá levar em conta — e será um dos poucos autores brasileiros a fazê-lo — a "dinâmica da transição" caracterizada por Balibar em *Lire le Capital*. Pereira transcreve, endossando-a, toda a passagem de "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" onde essa dinâmica é exposta. Mas, usando os seus próprios termos, ele também afirma:

> *[...] a dinâmica (ou reprodução ou desenvolvimento) do modo de produção capitalista apenas cria* condições *de sua destruição, condições estas consistentes, por sua vez, em constituição de* elementos que podem se articular *num novo modo de produção (no caso, o socialista), mas nunca sendo geradora, no interior mesmo do modo de produção capitalista, de um outro modo de produção, mesmo que seja apenas o embrião deste [...].*[193]

Esclarecimento final

Ao escrevermos este ensaio, não fomos movidos pela intenção de fazer a crônica do impacto produzido pela teoria althusseriana da História no ambiente intelectual brasileiro. Optamos por explorar os textos de *um pequeno número de autores*, com vistas a neles detectar diferentes linhas

de argumentação desenvolvidas a propósito de *um elenco reduzido de subtemas* da teoria althusseriana da História. Isso significa que nem mesmo a totalidade dos temas contidos nos autores e textos escolhidos foi aqui examinada. Seria, de resto, impossível fazê-lo no formato previsto para o presente trabalho. Ficam assim expressamente reconhecidas as limitações desta empreitada. Mas esse reconhecimento não deve servir como desculpa para os erros porventura cometidos no interior mesmo do projeto que orientou nossa pesquisa.

NOTAS

[1] Publicado em *Teoria & Política* nº 11, Editora Brasil Debates, São Paulo, 1989.

[2] Ver Louis Althusser, *Lénine et la philosophie* Ed. Maspero, Paris, 1969, p. 25. A tradução da frase citada é nossa.

[3] São inúmeros os textos, produzidos pela corrente althusseriana, em que se aborda, de modo mais ou menos explícito e sistemático, a teoria marxista da história. Mencionemos especialmente: a) Louis Althusser, "Prefácio: hoje", "Contradição e sobredeterminação (Notas para uma pesquisa)" e "Sobre a dialética materialista", in *Análise crítica da teoria marxista*, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1967; "Préface: du *Capital* à la Philosophie de Marx" e "L'Objet du *Capital*", in Althusser et al. *Lire le Capital*, 4 vols., Ed. Maspero, Paris, 1973; "Materialismo histórico e materialismo dialético", in Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, Global Editora, São Paulo, 1979; *Réponse à John Lewis*, Ed. Maspero, Paris, 1973; *Lénine et la philosophie*, já citado; *Sobre o trabalho teórico*, Editorial Presença, Lisboa, s/d; "Respuestas de Althusser", in Louis Althusser et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo Veintuno Editores, México, 1978, 8. ed.; "Sustentação de tese em Amiens", in *Posições -1*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1978; *Éléments d'autocritique*, Ed. Hachette, Paris, 1974; "Práctica teórica y lucha ideológica", in *La filosofia como arma de la Revolución*, Ed. Pasado y Presente, México, 1986, 16. ed.; b) Étienne Balibar, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique, in *Lire le Capital*, já citado, e "Sur la Dialectique Historique (Quelques Remarques Critiques à Propos de 'Lire le Capital')", constante em seu livro *Cinq études du matérialisme historique*, Ed. Maspero, Paris, 1979; c) Alain Badiou, "O (re)começo do materialismo dialético", in *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado.

[4] A caracterização da ciência, da história (materialismo histórico) e da filosofia (materialismo dialético) como aspectos distintos da teoria marxista aparece, por exemplo, no Prefácio de *Pour Marx (Análise crítica da teoria marxista)*; em *Sobre o trabalho teórico*; em "Práctica teórica y lucha ideológica"; bem como nos ensaios de Althusser e de Badiou constantes em *Materialismo histórico e materialismo dialético*, entre outros. A tese segundo a qual a ciência da história ocupa um lugar central na teoria marxista permanece intacta ao longo da evolução teórica de Althusser; vale dizer, ela não é afetada pelas alterações que Althusser vai impondo ao conceito de filosofia e à definição do modo pelo qual se relacionam filosofia, ciência e ideologia.

[5] Assim, por exemplo, para o marxista italiano Luciano Gruppi, a distinção althusseriana entre materialismo dialético e materialismo histórico representa um retorno às

posições teóricas de Stálin e de Bukharin (abordando de passagem a questão da paternidade das teses althusserianas, Gruppi não menciona as diferenças — de resto, notórias — entre os modos de Stálin e de Bukharin conceberem o materialismo histórico). Consultar a intervenção de Luciano Gruppi, "A relação homem-natureza", in Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 78.

[6] Ver Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, prefácio "Aos leitores brasileiros", p. 8.

[7] Raymond Aron chama a atenção, de modo sugestivo, para a redefinição, proposta nos textos althusserianos, da esfera do materialismo dialético: "[...] Assim interpretado, o materialismo dialético não tem muito em comum com aquilo que os marxistas-leninistas designam por esse nome (*Diamat*), a partir dos textos de Engels no *Anti-Duhring*. Além disso, Althusser utiliza o materialismo dialético para fundar o materialismo histórico; ou, em outras palavras, não expõe daquele senão os elementos necessários a uma exata compreensão do materialismo histórico". Consultar Raymond Aron, *De uma sagrada família a outra/ensaios sobre os marxismos imaginários*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970, p. 129.

[8] Ver o ensaio de Althusser, "L'objet du 'Capital'", constante em Althusser et al., *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 127. Os grifos são do autor.

[9] Ver o "Anexo" do ensaio de Althusser, "Contradição e sobredeterminação", constante em *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 112. Os grifos são do autor.

[10] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 137.

[11] Tanto no Prefácio de Marx à "Contribuição à crítica da Economia política" quanto no manual de Stálin, *Materialismo dialético e materialismo histórico*, a expressão "modo de produção é utilizada numa acepção restritiva: ela serve para designar as relações de produção, na sua articulação com um certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas (isto é, a estrutura econômica da sociedade). Ver Marx, "Prefácio à Contribuição à crítica da economia política", Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, 3 volumes, Ed. Alfa-Ômega, São Paulo, s/d, vol. 1, p. 301; e Stálin, *Materialismo dialético e materialismo histórico*, Global Editora, São Paulo, s/d, p. 38.

[12] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 120.

[13] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 79. A tradução é nossa.

[14] Consultar Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 34. Os grifos são do autor.

[15] Desse ensaio, constante em *Lire le Capital*, já citado, vol. II, consultar especialmente a parte IV, "Eléments pour une théorie du passage", item 4, "Caractéristique des phases de transition", pp. 217-26.

[16] Esse interesse é visível, por exemplo, no ensaio "Sobre a dialética materialista", constante em *Análise crítica da teoria marxista*, já citado.

[17] Consultar *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 8.

[18] Consultar *La filosofia como arma de la Revolución*, já citado, p. 27. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[19] A esse respeito, diz Althusser em *Sobre o trabalho teórico*: "Diremos que, no sentido exacto do termo, *não existem* senão objectos reais e concretos, singulares. Diremos, simultaneamente, que todo o discurso teórico tem por razão de ser última o conhecimento 'concreto' (Marx) destes objetos reais e concretos, singulares. É assim que a história abstracta ou a história em geral não existem (no sentido exacto do termo), mas apenas a história real, concreta, desses objetos concretos que são as formações sociais concretas, singulares, cuja existência podemos observar na experiência acumulada da humanidade". Ver *Sobre o trabalho teórico*, já citado, p. 53. Os grifos são do autor.

[20] Esse ensaio faz parte do livro de Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, já citado.

[21] Cf. *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 100.

[22] Ver *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, p. 229.

[23] Ver *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, p. 237.

[24] Ver *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, p. 230. A tradução da frase citada é nossa; os grifos são do autor.

[25] Ver *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, pp. 242-3. A tradução da frase citada é nossa; os grifos são do autor.

[26] Ver *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, p. 231. A tradução da passagem citada é nossa; os grifos são do autor.

[27] A esse respeito, registram-se flutuações terminológicas dentro da obra do próprio Althusser. Em "Contradição e sobredeterminação", interpretando Marx, Althusser parece aceitar ainda a distinção teórica, por ele encontrada nesse autor, de "modo de produção (econômica) e "superestruturas". Já em "L'objet du capital", Althusser recorre à acepção ampla de "modo de produção": "O conceito do econômico deve ser construído *para cada modo de produção*, assim como o conceito de cada um dos 'níveis' pertencentes ao modo de produção: o político, o ideológico etc." Consultar, respectivamente, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 97; e *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 57. Quanto a Balibar: em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", esse autor usa "modo de produção" como sinônimo de "estrutura econômica". Essa postura é surpreendente, já que Balibar propõe, nesse texto, teses que têm ao mesmo tempo como pressuposto e como resultado a concepção ampliada de "modo de produção".

[28] Convém esclarecer que inicialmente — ver, por exemplo, o ensaio de *Pour Marx* — Althusser recorria sem maiores precauções teóricas à expressão "totalidade social" para designar a "estrutura social total". Porém, em "Sustentação de tese em Amiens", Althusser postula explicitamente o abandono da expressão "totalidade social", por considerá-la irremediavelmente comprometida com o universo teórico hegeliano. E recomenda aos marxistas o emprego, em seu lugar, da expressão "todo social". Ver Louis Althusser, *Posições - 1*, já citado, p. 145.

[29] Essa expressão é usada por Nicos Poulantzas, num dos seus primeiros artigos publicados, para designar a "estrutura". O artigo em questão — globalmente afinado com o pensamento althusseriano — é "Gramsci: entre Sartre et Althusser". Foi publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, nº 234 (novembro de 1965) e nº 235 (dezembro de 1965); e, mais tarde, reproduzido em Nicos Poulantzas, *Repères/Hier et aujourd' hui/Textes sur l'Etat*, Ed. Maspero, Paris, 1980, Collection "Dialectiques-Interventions". Desta edição, consultar p. 49.

[30] Ver *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 144. Os grifos são do autor.

[31] Em *Pouvoir politique et classes sociales*, Nicos Poulantzas observa de passagem — e, curiosamente, em termos althusserianos — que o conceito althusseriano de "prática" é ainda limitado do ponto de vista teórico: "É preciso assinalar no entanto que esse conceito de prática é apenas, no estado atual das pesquisas, um *conceito prático* (técnico)". Consultar Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 2 volumes, ed. Maspero, Paris, 1971, vol. I, p. 37. Os grifos são do autor; a tradução é nossa.

[32] A "causalidade metonímica" é abordada em "L'Objet du Capital" por Althusser, que atribui a formulação desse conceito — inspirado, a seu ver, em Jacques Lacan — a Jacques-Alain Miller. Consultar *Lire le Capital*, vol. II, já citado, pp. 64-5. Sobre o trabalho teórico de Miller nesse terreno, consultar seu texto "Ação da estrutura", publicado na revista *Tempo Brasileiro* nº 28, Ed. Tempo Brasileiro Ltda., Rio de Janeiro, jan.-mar. 1972, 2. ed.

[33] Sobre a opacidade das estruturas para os agentes e a conseqüente necessidade de uma investigação científica para o seu conhecimento, ver, por exemplo, Louis Althusser et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, já citado, p. 178.

[34] Ver, por exemplo, o ensaio de Althusser, "Materialismo histórico e materialismo dialético", constante em Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 35; Louis Althusser et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, já citado, p. 177; e Etienne Balibar que, em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", apresenta a estrutura social como uma certa articulação de *três* práticas diferentes (entenda-se: práticas *estruturadas*): a base econômica, as superestruturas jurídicas e políticas (consideradas como uma unidade) e as formas da consciência social. Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 83.

[35] Ver, por exemplo, o ensaio de Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", em que esse autor se refere a outros níveis da vida social, como a filosofia, a arte e a ciência (in Louis Althusser, *La filosofia como arma de la Revolución*, já citado, p. 27); o seu texto "Du 'Capital' à la philosophie de Marx", em que Althusser arrola, entre as práticas componentes da vida social, a prática técnica e a prática teórica (in *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 70); ou o ensaio de Alain Badiou, "O (re)começo do materialismo dialético", em que o autor menciona o "estético" como um dos níveis da "totalidade social" (in Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, pp. 26-7).

[36] Dizemos "tardiamente" porque a nomeação das "estruturas" e das "instâncias" da "totalidade social" foi, desde o início, um dos aspectos mais debatidos do pensamento althusseriano; e, no entanto, só em junho de 1975 — data da apresentação pública do texto acima mencionado — Althusser se pronunciou explicitamente sobre a diferença entre ambas. Consultar *Posições — 1*, já citado, p. 146. Reparos ao tratamento althusseriano dessa questão foram feitos tanto no campo antimarxista quanto no campo marxista. Dizia em 1970 o antimarxista Raymond Aron, referindo-se ao conceito althusseriano de "todo social estruturado": "De qualquer modo, seria necessário, inicialmente, estabelecer uma lista exaustiva das diversas 'instâncias', elaborar o 'conceito' de cada uma delas [...]" (in *De uma sagrada família a outra*, já citado, p. 147). E, em 1975, o marxista Ernesto Laclau ponderava: "[O althusserianismo] começa por identificar três personagens básicos: as instâncias econômica, política e ideológica, que estão presentes em todos os modos de produção, e cuja articulação constitui a especificidade do modo em questão. Por que somente três? Qual o método de sua dedução?" (in Ernesto Laclau, *Política e ideologia na teoria marxista*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, p. 78).

[37] Determinados problemas não poderiam ser resolvidos simplesmente mediante a incorporação da diferenciação teórica de "estrutura" e "nível" ou "instância". Por exemplo, certas dimensões da vida social, como a cultural (no sentido amplo da palavra) ou a artística, não poderiam, ao invés de serem qualificadas como "instâncias" específicas, serem definidas pela corrente althusseriana como subaspectos da estrutura ideológica (conceito althusseriano cuja legitimidade teórica já foi contestada, acima, por nós)? Ambas as respostas a essa questão — a negativa e a positiva — seriam teoricamente possíveis no quadro do pensamento althusseriano. Evidentemente, cada resposta teria implicações

teóricas específicas para a concepção althusseriana de "totalidade social". Já a menção, nos textos althusserianos, a uma "instância" teórica ou científica é absolutamente incongruente. Se é a prática teórica ou científica que desvenda o segredo das estruturas, proporcionando o verdadeiro conhecimento destas, ela não pode ser definida como uma "instância" dependente de estruturas que: a) são, por definição, opacas; b) transmitem necessariamente essa opacidade às "instâncias" que delas dependem. O conceito de "instância" teórica ou científica se mostra portanto totalmente desajustado com relação à direção geral do pensamento althusseriano.

[38] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 105. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[39] Ver o ensaio "L'objet du Capital", in *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 49. A tradução é nossa.

[40] Ver Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, já citado, vol. I, especialmente pp. 133-4.

[41] Em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", Balibar diferencia o modo de produção feudal do modo de produção capitalista mediante o apelo ao critério da "intervenção". Ou seja, no modo de produção feudal a estrutura jurídico-política *interviria* na reprodução da estrutura econômica e, portanto, dominaria essa estrutura, o que não ocorreria no modo de produção capitalista. Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 109.

[42] Ver Louis Althusser, *Posições* — 1, já citado, p. 146. Os grifos são do autor.

[43] Consultar Louis Althusser, *La filosofia como arma de la Revolución*, já citado, p. 27. A tradução acima é nossa.

[44] Consultar Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 20.

[45] Ver Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 181.

[46] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, pp. 49-50. A tradução e os grifos são nossos.

[47] Consultar *Lire le Capital*, já citado, vol. II, pp. 172-3. A tradução é nossa; os grifos são nossos (o primeiro deles) ou do autor (o segundo e último).

[48] Ver Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 87. Os grifos são do autor. Esclareça-se que, nos ensaios dessa obra aqui citados, Althusser usa indistintamente "contradição", "estrutura" e "instância" para designar cada elemento componente da "totalidade social". O emprego da expressão "contradição" como sinônimo de "estrutura" ou "instância" praticamente desaparece em *Lire le Capital*; mas volta a se manifestar em textos althusserianos da década de 1970. Em "O (re)começo do materialismo dialético", Alain Badiou criticava, a partir da própria perspectiva althusseriana, a tendência à identificação da "estrutura" ou "instância" e da "contradição: "Nos textos de *A Revolução teórica de Marx*, em conseqüência de uns resquícios de respeito para com a tradição e para melhor se apoiar em um célebre texto de Mao, Althusser chama ainda a prática articulada uma contradição. Nós abandonamos decididamente esta confusa designação". Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 91.

[49] Ver Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 99. Os grifos são do autor.

[50] Ver Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, pp. 181-2 e 184. Os grifos são do autor.

[51] Procuramos analisar mais detalhadamente este ponto num artigo anterior: "Marxismo e história", publicado em *Crítica Marxista* nº 1 vol. I, agosto de 1994, Editora Brasiliense, São Paulo.

[52] São inúmeros os textos althusserianos em que se recorre a expressões desse tipo para qualificar a "determinação em última instância". À guisa de exemplo, mencione-se o ensaio de Althusser, "L'objet du Capital", in *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 49, onde o instrumento principal de composição da metáfora é o verbo "appeler" ("chamar", "demandar").

[53] Consultar Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, já citado, p. 56, nota 1. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[54] Consultar Louis Althusser, *La filosofía como arma de la Revolución*, já citado, p. 24.

[55] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 87, nota 1.

[56] Consultar Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, já citado, vol. I, p. 9. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[57] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 87. As expressões acima — sem dúvida de caráter polêmico — são empregadas pelo autor.

[58] Consultar "Introdução à crítica da economia política", in Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1974, 1. ed., p. 127.

[59] Consultar Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, já citado, pp. 110-1. Os grifos são do autor.

[60] Consultar Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, pp. 34 e 37-8. Os grifos são do autor.

[61] Consultar Louis Althusser, *Sobre o trabalho teórico*, já citado, pp. 69 e 53. Os grifos são do autor.

[62] Consultar *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 153. Os grifos são nossos.

[63] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 57. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[64] Althusser assim defende, em "L'objet du Capital", a essencialidade dessa idéia para o seu trabalho teórico: "[...] a natureza teórica desse conceito de 'combinação' pode fundamentar a afirmação, proposta anteriormente sob uma forma *crítica*, de que o marxismo *não é um historicismo*, na medida em que o conceito marxista de história repousa sobre o princípio da variação das formas dessa 'combinação'". (In *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 48. A tradução é nossa; os grifos são do autor.)

[65] Veja-se o que diz Balibar a esse respeito em "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique": "Não se trata, no entanto, de uma *combinatória* no sentido estrito; isto é, de uma forma de combinação na qual só mudam o lugar dos fatores e a sua relação, e não a sua natureza". (In *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 100. A tradução é nossa; os grifos são do autor.) Quanto a Althusser, assim ele se pronuncia em *Éléments d'autocritique*: "Marx fala justamente da 'combinação' dos elementos na estrutura de um modo de produção. Mas essa combinação (*Verbindung*) não é uma 'combinatória' formal: já o registramos expressamente". (In *Éléments d'autocritique*, já citado, p. 62. A tradução é nossa; os grifos são do autor.)

[66] Outra passagem — bastante incisiva — de Balibar também vai na mesma direção: "[...] o problema da ciência da sociedade é precisamente o das *formas da variação de si articulação*". (In *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 87. A tradução da passagem é nossa; os grifos são do autor.)

[67] Consultar Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, p. 233. Recorrendo à expressão "meta-história", o autor se absteve de caracterizar abertamente uma tal teoria como uma variante de "filosofia da História". Mas é esta idéia que acode ao leitor já suficientemente familiarizado com as críticas tradicionais ao materialismo histórico.

[68] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, pp. 179-80. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[69] Ver Roger Establet, "Présentation du Plan du 'Capital'", in Roger Establet & Pierre Macherey, *Lire le Capital*, vol. IV, Ed. Maspero, Paris, 1973, pp. 76-7.

[70] Ver Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, já citado, vol. I, p. 301.

[71] Como o Marx de "Introdução à crítica da economia política", os althusserianos também reconhecem a efetividade de outros momentos da vida econômica, além da vida propriamente produtiva: distribuição, troca, circulação, consumo. Porém, não obstante definirem a relação entre essas esferas e a esfera produtiva como uma relação de "sobredeterminação" (Marx, abordando a relação entre produção e consumo, menciona a sua "dependência recíproca"), esses autores outorgam à produção um papel em última instância determinante dentro dessa sucessão de "momentos" da vida econômica. É nesse sentido que, para a corrente althusseriana, a relação de propriedade econômica se configura como um dos pólos fundamentais da estrutura econômica. Sobre a "dependência recíproca" entre produção e consumo, ver Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, já citado, pp. 116-7.

[72] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 225. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[73] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 178. A tradução é nossa.

[74] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, pp. 178-9. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[75] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 204.

[76] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, pp. 204-5.

[77] Para o ponto de vista de Engels sobre a questão, consultar as suas *Cartas sobre el materialismo histórico 1890-1894*, Editorial Progresso, Moscou, 1980. Comentamos a interpretação que Althusser dá em *Pour Marx* à carta de Engels a Joseph Bloch (de 21/22 de setembro de 1890) em nosso artigo já citado: "Marxismo e história". Consultar especialmente pp. 57-8.

[78] Consultar *Cinq études du matérialisme historique*, já citado, pp. 242-3. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[79] Consultar *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 181-2. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[80] Consultar *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 124. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[81] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 149. A tradução é nossa; os grifos são do autor. Sobre essa temática — a das temporalidades diferenciais —, consultar especialmente o item "L'histoire et les histoires. Des formes de l'individualité historique", pp. 143-51.

[82] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. I, p. 130. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[83] Ver Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, já citado, vol. I, pp. 90-1. A tradução é nossa.

[84] Impõe-se citar aqui alguns textos dessa corrente, dedicados a temas da teoria althusseriana da história. De Carlos Henrique de Escobar, mencione-se: "De um marxismo com Marx", in *Tempo Brasileiro* nº 9, Rio de Janeiro, 1966; "Resposta a Carpeaux: estruturalismo", in *Tempo Brasileiro* nº 15/16, Rio de Janeiro, 1967; *Ciência da história e ideologia*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1979. Ver também Cabral Bezerra Filho, "Ciência da História", in Carlos Henrique Escobar et al., *Epistemologia e Teoria da Ciência*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1971.

[85] Ver *Estudos Cebrap* 3, jan. 1973, Edições Cebrap, São Paulo, 1973.

[86] Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 43. Os grifos são do autor.

[87] Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, pp. 19 e 21. Os grifos são do autor.

[88] Ver Fernando Henrique Cardoso, *op. cit.*, p. 70. Os grifos são do autor.

[89] Ver Fernando Henrique Cardoso, *op. cit.*, p. 70. Os grifos são do autor.

[90] Tais passagens são extraídas do ensaio de Althusser, "Du 'Capital' à la philosophie de Marx"; in *Lire le Capital*, já citado, vol. I, pp. 54-5. A tradução é nossa; os grifos são do autor.

[91] Ver Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1972. Dessa obra, abordamos aqui, basicamente, o capítulo V, "As contradições de Althusser".

[92] Ver Carlos Nelson Coutinho, *op. cit.*, p. 182.

[93] Ver Carlos Nelson Coutinho, *op. cit.*, p. 184.

[94] Ver Carlos Nelson Coutinho, *op. cit.*, pp. 195-6. As expressões de Giannotti encontram-se em seu artigo "Contra Althusser", publicado em *Teoria e Prática* nº 3, abril de 1968, Ed. Teoria e Prática, São Paulo. Os grifos são do autor.

[95] Consultar Ruy Fausto, "Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de "Marx", in *Discurso* nº 11, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1980.

[96] Ver José Arthur Giannotti, *op. cit.*, p. 82.

[97] Ver José Arthur Giannotti, *op. cit.*, p. 70.

[98] Ver José Arthur Giannotti, *op. cit.*, p. 70. Os grifos são do autor.

[99] Ver José Arthur Giannotti, *op. cit.*, p. 68. Os grifos são do autor.

[100] Ver José Arthur Giannotti, *op. cit.*, p. 79. Os grifos são do autor.

[101] Esse texto foi publicado em *Estudos Cebrap* nº 17, jul.-ago.-set., 1976, Edições Cebrap, São Paulo, 1976.

[102] Ver José Arthur Giannotti, "Notas sobre a categoria 'modo de produção'...", p. 116.

[103] Cf. José Arhur Giannotti, "Notas sobre a categoria 'modo de produção'...", p. 163.

[104] Ver Fernando Henrique Cardoso, *op. cit.*, pp. 73-4.

[105] Esse ensaio faz parte do livro de Ruy Fausto, *Marx: lógica & política*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.

[106] Ver Ruy Fausto, *Marx: lógica & política*, já citado, p. 74. Os grifos são do autor.

[107] O conceito althusseriano de "prática" se encontra em *Análise crítica da teoria marxista*, já citado, p. 144.

[108] Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, Ed. Ática, São Paulo, 1978; e José Roberto do Amaral Lapa (org.), *Modos de Produção e realidade histórica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1980.

[109] Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, já citado, p. 37. Os grifos são do autor.

[110] Ver Jacob Gorender, "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica", já citado, pp. 47-8.

[111] Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, já citado, pp. 159-60. Os grifos são do autor.

[112] Ver Paulo Silveira, *Do lado da História (uma leitura crítica da obra de Althusser)*, Ed. Pólis, São Paulo, 1972, p. 50.

[113] Ver Paulo Silveira, *op. cit.*, p. 42. Os grifos são do autor.

[114] Ver Paulo Silveira, *op. cit.*, p. 43. Os grifos são do autor.

[115] Ver Luiz Pereira, *Capitalismo/ Notas teóricas*, Ed. Duas Cidades, São Paulo, 1977, capítulo "Extensividade da reprodução capitalista", p. 123. Os grifos são do autor.

[116] Ver Luiz Pereira, *op. cit.*, p. 130. Os grifos são do autor.

[117] Ver Luiz Alfredo Galvão, "A dialética da transição", in *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* nº 24, julho de 1992, Unicamp, Campinas, p. 121. Os grifos são do autor.

[118] Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, p. 126. Os grifos são do autor.

[119] Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, pp. 25-6.

[120] Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, pp. 61-2.

[121] Ver J. A. Guilhon Albuquerque, *Instituição e poder*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1980, capítulo I, "Por uma análise política das instituições", p. 20. Os grifos são do autor.

[122] Ver J. A. Guilhon Albuquerque, *op cit.*, p. 21. Os grifos são do autor.

[123] Ver J. A. Guilhon Albuquerque, *op. cit.*, p. 24. Os grifos são do autor.

[124] Ver J. A. Guilhon Albuquerque, *op. cit.*, p. 25.

[125] Consultar Carlos Henrique Escobar, *Ciência da História e ideologia*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1979, p. 23. Os grifos são do autor.

[126] Ver Carlos Henrique Escobar, *op. cit.*, p. 32.

[127] Ver Carlos Henrique Escobar, *op. cit.*, p. 37. Os grifos são do autor.

[128] Ver Carlos Henrique Escobar, *op. cit.*, pp. 48-9. É aí que o conceito de "série-tipo de modo de produção" é mencionado, sem no entanto ser exposto de modo sistemático e desenvolvido.

[129] Ver João Quartim de Moraes, "Sobre as 'Origens da dialética do trabalho'", in *Teoria e Prática* nº 3, já citado, p. 101. Os grifos são do autor.

[130] Ver João Quartim de Moraes, *op. cit.*, p. 94.

[131] Ver João Quartim de Moraes, *op. cit.*, pp. 94 e 96. "Abstração razoável" e "abstração racional" são traduções alternativas, encontradas ambas na bibliografia brasileira, de uma mesma fórmula empregada por Marx na *Introdução de 1857*. Neste ensaio, transcrevemos a cada momento a tradução dessa fórmula que é preferida pelo autor citado.

[132] Ver Eginardo Pires, "Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta", in *Encontros com a Civilização Brasileira* nº 6, 1978, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. A análise acima mencionada é apresentada na densa nota de rodapé nº 14, à p. 36.

[133] Consultar Vilar, Fraenkel et al., *Althusser/Método histórico e historicismo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 47 e 73-4.

[134] Rino Dal Sasso, por exemplo, critica a "leitura extrativa" de Marx proposta, a seu ver, por Althusser, na comunicação "Método de leitura", in Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, pp. 67-9.

[135] Ver Louis Althusser, *O futuro dura muito tempo*, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

[136] Ver Louis Althusser, *O futuro dura muito tempo*, já citado, pp. 196-7.

[137] Ver *Lire le Capital*, vol. II, já citado, p. 222. A tradução é nossa.

[138] Ver Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, já citado, vol. I, p. 88. A tradução é nossa; os grifos são do autor. O item pertinente à questão, aqui discutida, é "Structures et pratiques de classe: la lutte des classes", pp. 86-94.

[139] Ver Luiz Pereira, "Capitalismo e saúde", in Maria Cecília F. Donnangelo, *Saúde e sociedade*, Ed. Duas Cidades, São Paulo, 1976, p. 99. Os grifos são do autor.

[140] Ver Luiz Pereira, "Capitalismo e saúde", na obra acima citada, p. 100.

[141] Ver Luiz Pereira, "Capitalismo e saúde", na obra já citada, p. 100.

[142] Ver J. A. Guilhon Albuquerque, *op. cit.*, p. 8. Os grifos são do autor.

[143] Ver Sérgio Paulo Rouanet, *Imaginário e dominação*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978, p. 15. A tradução da passagem mencionada de Poulantzas é de Rouanet. Tal passagem se encontra em *Pouvoir politique et classes sociales*, já citado, vol. II, pp. 27-8.

[144] Ver Fernando Henrique Cardoso, "Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes em Poulantzas: comentários", já citado, p. 76.

[145] Ver Fernando Henrique Cardoso, "Althusserianismo ou marxismo?...", já citado, p. 77. Os grifos são nossos.

[146] Ver Fernando Henrique Cardoso, "Estado capitalista e marxismo", in *Estudos Cebrap* nº 21, jul.-ago.-set. de 1977, Ed. Brasiliense, São Paulo, p. 15.

[147] Ver Jacob Gorender, "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica", já citado, especialmente pp. 47-53.

[148] Veja-se "Capitalismo e saúde", in Maria Cecília F. Donnangelo, *Saúde e sociedadé*, já citado; "Liberalismo e neocapitalismo" e "Desenvolvimento do capitalismo", in *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado; e "Estado intervencionista e formas de regime", in Luiz Pereira, *Anotações sobre o capitalismo*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1977.

[149] Ver Maria Cecília F. Donnangelo, *Saúde e sociedade*, já citado, p. 103. Os grifos são do autor. Formulação semelhante encontra-se em Luiz Pereira, *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado, p. 70.

[150] Ver Luiz Pereira, *Capitalismo/ Notas teóricas*, já citado, p. 68. Os grifos são do autor.

[151] Não podemos, aqui, avançar na reflexão sobre a teoria marxista das classes sociais. É sabido que, para muitos pesquisadores marxistas, o funcionamento de um modo de produção assentado na propriedade privada dos meios de produção implica, desde logo, a operação de um sistema de classes. A nosso ver, é importante deixar claro, ainda que se recorra à distinção marxista clássica da "classe em si" e da "classe para si" (o que permitiria caracterizar dois estágios do sistema de classes: o do "sistema de classes em si" e o do "sistema de classes para si"), que se processa uma *ruptura qualitativa* na passagem de um sistema a outro. Mais especificamente: é qualitativamente distinta a orientação das práticas sociais (econômica, política) em um sistema e em outro. A questão, portanto, não é meramente terminológica. Ao contrário, ela é uma das questões teóricas essenciais do materialismo histórico.

[152] Esse texto integra a primeira parte — nomeada "Perspectiva teórica" — do livro de Miriam Limoeiro Cardoso, *Ideologia do desenvolvimento/Brasil: JK-JQ*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2. ed., 1978.

[153] Ver Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, p. 40. Os grifos são da autora.

[154] Ver Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, p. 46.

[155] Ver Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, p. 58. Os grifos são da autora.

[156] Ver Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, p. 58. Os grifos são da autora.

[157] Ver *Lire le Capital*, já citado, vol. II, p. 110. A tradução é nossa.

[158] Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, pp. 21-2. Os grifos são do autor.

[159] Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 23. Tivemos de agregar por conta própria a expressão "senão" à passagem acima citada, com vistas a corrigir um evidente defeito de tradução ou de impressão. Ao longo de todo o texto, Badiou apresenta a instância econômica como a *representante* da prática econômica na "totalidade" social; a frase em questão não poderia portanto destoar dessa formulação, salvo por lapso do autor ou do tradutor (para não mencionarmos a hipótese — altamente provável — de erro na impressão).

[160] Ver Althusser e Badiou, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, já citado, p. 21.

[161] Ver Paulo Silveira, *op. cit.*, capítulo 4, "Sobre o historicismo ou o *coup de grace*". O texto de Jacques Derrida a que se refere Silveira é "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas", constante em Jacques Derrida, *A escritura e a diferença*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971. Para a noção de "suplementariedade", ver especialmente pp. 244-9. Também Badiou detecta a presença da idéia de "suplementariedade"(que ele, do mesmo modo que Derrida, atribui a Lévi-Strauss) na "matriz" althusseriana do modo de produção. Diz Badiou em "O (re)começo do materialismo dialético": "O problema fundamental de *todo* estruturalismo é o do termo de função dupla que determina o relacionamento dos outros termos com a estrutura na medida em que ele próprio é excluído dela pela operação específica que o faz aí figurar apenas sob as formas de seu *representante* (o seu lugar-tenente, para retomar um conceito de Lacan). É enorme o mérito de Lévi-Strauss por ter *reconhecido*, na forma ainda confusa do Significante-zero, a verdadeira importância desta questão. (Cf. *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, P.U.F., pp. XLVII e segs." (In Althusser e Badiou, *op. cit.*, p. 91, nota nº 23.)

[162] Ver Paulo Silveira, *op. cit.*, p. 123. Os grifos são do autor.

[163] Esses textos são "Capitalismo e saúde", "Liberalismo e neocapitalismo", "Desenvolvimento do capitalismo", "Estado intervencionista e formas de regime", já citados; bem como "Extensividade da reprodução capitalista", in Luiz Pereira, *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado.

[164] Ver Engels, *Cartas sobre el materialismo histórico/1890-1894*. Editorial Progresso, Moscú, 1980. É feita menção ao princípio da "ação recíproca" em praticamente todas as cartas aí reproduzidas.

[165] Ver Luiz Pereira, *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado, p. 71.

[166] Ver Luiz Pereira, *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado, p. 88. Os grifos são do autor.

[167] Ver Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, Parte I ("Perspectiva Teórica"), capítulo 2 ("A ideologia como problema teórico").

[168] Cf. Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, pp. 47-8.

169 Ver Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Pérez Brignoli, *Os Métodos da História*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1979, capítulo III ("Marxismo e História no século XX"), item 3 ("A evolução recente").

170 Ver Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Pérez Brignoli, *op. cit.*, p. 79.

171 Ver José Roberto do Amaral Lapa (org.), *Modos de produção e realidade brasileira*, já citado.

172 Ver José Roberto do Amaral Lapa, *op. cit.*, p. 48.

173 Ver José Roberto do Amaral Lapa, *op. cit.*, p. 50.

174 Ver José Roberto do Amaral Lapa, *op. cit.*, p. 50.

175 Ver Carlos Henrique de Escobar, "De um marxismo com Marx", *in Revista Tempo Brasileiro*, já citada.

176 Ver Carlos Henrique Escobar, *Ciência da História e ideologia*, já citado, p. 22.

177 Ver Carlos Henrique Escobar, *Ciência da História e ideologia*, já citado, p. 32. Sublinhado por nós.

178 Ver Luiz Alfredo Galvão, "A dialética da transição", já citado, p. 72.

179 Cf. Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, p. 73.

180 Trata-se do artigo "Contra Althusser", já citado.

181 Ver José Arthur Giannotti, "Contra Althusser", já citado, p. 74.

182 Ver José Arthur Giannotti, "O ardil do trabalho", in *Estudos Cebrap* nº 4, abr.-maio-jun. 1973, Ed. Brasiliense, São Paulo, p. 49.

183 Ver Paulo Silveira, *op. cit.*, p. 50.

184 Galvão analisa aqui dois textos de Giannotti: *Origens da dialética do trabalho*, Difel, São Paulo, 1966; e "O ardil do trabalho", no número já citado de *Estudos Cebrap*.

185 Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, pp. 102 e 104.

186 Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, p. 109.

187 Ver Luiz Alfredo Galvão, *op.* cit., p. 108.

188 Ver Luiz Alfredo Galvão, *op. cit.*, p. 122.

189 Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, já citado, p. 37.

190 Ver Jacob Gorender, "O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica", já citado, p. 53.

191 Ver Luiz Pereira, *Capitalismo/Notas teóricas*, já citado.

192 Ver Luiz Pereira, "Capitalismo e saúde", já citado, p. 101.

193 Ver Luiz Pereira, "Desenvolvimento do capitalismo", já citado, pp. 93-4. Os grifos são do autor.

2

*GRAMSCI NO BRASIL: RECEPÇÃO E USOS**

Carlos Nelson Coutinho

Depois do colapso definitivo do chamado "socialismo real", a influência do marxismo na vida cultural brasileira — que fora muito expressiva entre as décadas de 1960 e 1980 — sofreu, como em toda parte, um forte abalo. Não somente pensadores liberais e conservadores, mas até mesmo alguns marxistas dogmáticos hoje arrependidos, valeram-se de uma falsa identificação entre marxismo e "marxismo-leninismo" para tentar pôr em descrédito o método e as categorias analíticas herdadas de Marx e dos seus mais lúcidos continuadores. Mas, ao contrário de outros países, onde essa operação obteve (pelo menos temporariamente) um indiscutível êxito, verificou-se no Brasil — por parte dos marxistas e da esquerda em geral — uma significativa capacidade de resistência.

Essa capacidade tem várias razões, duas das quais me parece pertinente recordar aqui. Em primeiro lugar, a presença na vida política brasileira de um forte partido de esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT) — o qual, com exceção de algumas de suas tendências minoritárias, jamais teve ligações teóricas ou orgânicas com a tradição "marxista-

* O presente texto funde, com pequenas modificações, dois ensaios de minha autoria já publicados: "Gramsci in Brasile" (in E. J. Hobsbawm et ali, *Gramsci In Europa* e *In America*, Bári-Roma, Laterza, 1995, pp. 123-40, que atualiza "A recepção de Gramsci no Brasil", publicado no meu livro *Cultura e sociedade no Brasil*, Belo Horizonte, Oficina do Livro, 1990, pp. 199-213); e "Le categorie di Gramsci e la realtà brasiliana" (*Critica marxista*, Roma, nº 5, 1985, pp. 35-55, publicado em português em *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro, Campus, 1989, pp. 119-37). Foi do amigo João Quartim de Moraes a insistência para republicá-los nesta *História do marxismo no Brasil*.

leninista" —, tornou mais difícil aquela identificação, proposta pelos liberais, entre o "socialismo realmente existente" e o socialismo em geral: o PT, desde sua fundação, sempre recusou o socialismo burocrático, afirmando, ao mesmo tempo, seu empenho programático por um socialismo diverso, explicitamente definido como democrático.[1] E, em segundo lugar, o que aqui nos interessa mais de perto, a tentativa de identificar marxismo e "marxismo-leninismo" foi dificultada no Brasil pelo fato de que o pensador marxista mais influente em nosso país, pelo menos há duas décadas, é precisamente Antonio Gramsci. As categorias de Gramsci foram acolhidas por muitos intelectuais brasileiros como o instrumento mais adequado para construir um marxismo aberto e criador, capaz de revisar e/ou superar os pontos débeis que provêm das leituras dogmáticas de Marx e, em particular, daquela presente na herança da Terceira Internacional e do "marxismo-leninismo". Por isso, quando se desencadeou no Brasil a nova batalha contra o marxismo, foi possível, em muitos casos, enfrentá-la com as armas críticas fornecidas pelas reflexões gramscianas (as quais, de resto, têm uma significativa influência na cultura política do PT).

Contudo, se foi esse o ponto de chegada da recepção de Gramsci em nosso país, é importante registrar que a história dessa recepção foi complexa e problemática. Por isso, o presente texto tem dois objetivos. Na primeira parte, busco narrar em suas grandes linhas aquela história, cujo conhecimento me parece essencial se quisermos reconstituir um panorama preciso não só de nossa vida cultural e política nos últimos trinta anos, mas também da aguda batalha de idéias em que está hoje envolvida a esquerda brasileira. Na segunda, tento mostrar como a inegável influência atual de Gramsci entre nós depende essencialmente da eficácia de algumas de suas categorias para a construção de uma nova imagem marxista do Brasil, capaz de lançar novas luzes sobre a nossa formação histórica e sobre as tarefas com que nos deparamos no presente.

A recepção de Gramsci no Brasil

Antonio Gramsci chegou ao Brasil no início dos anos 60. As poucas referências ao seu martírio e à sua condição de fundador do Partido Comunista Italiano, presentes em publicações comunistas ou de esquerda nos anos 30 e logo após a Segunda Guerra Mundial,[2] apenas confirmam o fato de que, antes dos anos 60, ninguém conhecia efetivamente *o seu pensamento* em nosso país. Isso não é de surpreender se nos recordarmos que o marxismo brasileiro — particularmente débil até mesmo em relação a outros marxismos latino-americanos — tinha como principais fontes "teóricas" os manuais soviéticos de "marxismo-leninismo" (um hábil pseudônimo de stalinismo). Contudo, pode-se constatar que até mesmo personalidades de exceção, que buscaram conhecer diretamente os "clássicos" e que faziam referência a autores "heterodoxos" como Henri Lefebvre e Georg Lukács, parecem jamais ter ouvido falar de Gramsci: não há nenhuma referência a sua obra nos escritos dos mais importantes marxistas brasileiros da época, como o crítico literário Astrojildo Pereira e os historiadores Caio Prado Júnior e Nelson Werneck Sodré. O autor que viria a se tornar, a partir dos anos 70, um dos autores estrangeiros mais lidos e discutidos no Brasil — e não apenas pelos marxistas —, era então, no final dos anos 50, praticamente desconhecido entre nós.

Essa situação começa a se alterar na virada da década. Com o aumento das lutas populares no período que antecede o golpe militar de 1964, expande-se significativamente a influência da esquerda, em particular do Partido Comunista Brasileiro (PCB), na vida política e cultural do País. Ao mesmo tempo, como efeito da catarse provocada no PCB pela revelação dos crimes de Stálin, o marxismo brasileiro iniciou um processo, embora ainda tímido, de abertura pluralista. Ingressando na universidade e influenciando vários aparelhos culturais (inclusive governamentais), a cultura marxista — cujo raio de ação começava a transcender o âmbito do PCB — foi obrigada a se diversificar, a se abrir para o debate com outras correntes ideológicas, a romper os estreitos limites do *Diamat* soviético. Embora a direção do PCB não tenha promovido essa renovação, o fato é que não obstaculizou seu encaminhamento por parte de alguns jovens intelectuais então ligados ao Partido: a direção parecia ter compreendido que a renovação do marxismo era o pressuposto necessário para que o PCB continuasse a exercer influência sobre uma esquerda que se expandia, sobretudo entre os intelectuais e os estudantes, num contexto em que já se faziam presentes, como alternativa ao PCB, as primeiras expressões do cristianismo de esquerda.

Foi então que surgiram as primeiras referências teóricas a Gramsci, feitas por jovens intelectuais marxistas, em publicações ligadas ou influenciadas pelo PCB.[3] Essas referências permitem traçar as características fundamentais do primeiro ciclo da presença de Gramsci no Brasil (um ciclo que prossegue, como veremos, até a metade dos anos 70): o Gramsci nelas presente não é o agudo teórico do Estado "ampliado" e da revolução

socialista no "Ocidente", nem mesmo o pesquisador de formas "não-clássicas" de transição para a modernidade capitalista (pesquisa expressa no conceito de "revolução passiva"), mas sim o "filósofo da práxis", o propositor de uma leitura humanista e historicista do marxismo, radicalmente diversa da vulgata soviética que até então nos fora imposta.[4] Não é assim por acaso que, nessa sua primeira incursão brasileira, Gramsci aparece quase sempre ao lado de Lukács e do Sartre da *Critique de la raison dialectique*: os três são apresentados como instrumentos privilegiados de uma batalha cultural certamente antidogmática, mas que se pretende ainda centrada substancialmente nos terrenos da filosofia, da estética e da crítica da cultura. Criava-se assim, talvez inconscientemente, uma tácita "divisão do trabalho", cujos efeitos prejudicaram seriamente o êxito desse primeiro ciclo gramsciano no Brasil: os intelectuais comunistas que o promoviam podiam agir livremente no domínio da cultura, propondo uma renovação filosófica e estética do marxismo brasileiro, mas continuava a ser atribuição da direção do Partido a tarefa de dar a última palavra nas questões especificamente políticas. Disso resultava uma ambígua — e, a longo prazo, insustentável — coexistência entre "marxismo ocidental" na cultura e "marxismo-leninismo" na política.

Essa orientação no sentido de uma "ocidentalização" do marxismo teórico não foi interrompida pelo golpe militar de 1964; ela até mesmo se intensificou no período relativamente "liberal" da ditadura (quando ainda vigoravam algumas garantias constitucionais), período que vai até a decretação do AI-5, em dezembro de 1968. Esse caráter unilateralmente "filosófico-cultural" do movimento renovador dos marxistas foi favorecido não só pela mencionada "divisão do trabalho", mas também pela própria natureza dessa primeira fase do regime militar: a ação da censura, embora presente em toda parte, era mais intensa no campo da reflexão especificamente política do que naquele da filosofia ou da sociologia da cultura. Desse modo, por iniciativa daqueles jovens intelectuais comunistas e em virtude do apoio da Editora Civilização Brasileira (dirigida então por marxistas como Ênio Silveira e Moacyr Félix), foram finalmente publicados no Brasil autores como Georg Lukács, Lucien Goldmann, Adam Schaff, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse e outros. Rompia-se definitivamente o monopólio dos manuais soviéticos: o marxismo brasileiro começava a ingressar na era do pluralismo.

Foi nesse contexto que se formulou (e em parte se executou) o ambicioso projeto da publicação em português das *Cartas do cárcere* e da edição temática dos *Cadernos*. Parece-me emblemática a escolha da

ordem de publicação dos volumes programados, diversa daquela da edição italiana. Previa-se, num primeiro momento, a edição de uma ampla seleção das cartas e do volume sobre *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (que, por temor da censura, o editor brasileiro resolveu chamar de *Concepção dialética da história*), efetivamente publicados em 1966; num segundo momento, seria a vez de *Os intelectuais e a organização da cultura* e de uma edição reduzida de *Literatura e vida nacional*, publicados em 1968; somente numa terceira etapa é que viriam à luz os textos mais especificamente políticos, como os escritos sobre *Maquiavel*, as notas sobre *Il Risorgimento* e os apontamentos sobre *Passado e presente* (somente o primeiro veio à luz, em final de 1988, enquanto os dois últimos nem sequer foram traduzidos, não somente por causa da decretação do AI-5, mas também em função do insucesso comercial dos volumes já publicados). Vale a pena observar que não era prevista a publicação dos escritos políticos pré-carcerários de Gramsci.[5]

Essa primeira "operação Gramsci" tinha, assim, uma finalidade clara: apresentar ao leitor brasileiro um Gramsci sobretudo filósofo e crítico literário, no qual a dimensão estritamente política tinha um peso secundário. É o que se pode perceber lendo a introdução ao primeiro volume das *Obras* publicado no Brasil.[6] Depois de um resumo da vida de Gramsci (redigido segundo uma versão que reproduz a linha de interpretação "oficial" do PCI togliattiano), seguia-se uma apresentação teórica em que Gramsci aparece como um eminente filósofo, o qual — graças a seu peculiar conceito de práxis — teria sido capaz de superar tanto o idealismo de Croce quanto o "materialismo vulgar" de Bukhárin, tornando-se assim, na expressão dos autores da referida introdução, o pensador que "melhor definiu o verdadeiro caráter da filosofia marxista". Quanto à dimensão teórico-política de sua reflexão, mencionada em apenas poucas linhas, os autores — também aqui de pleno acordo com a leitura de Togliatti — supõem que "o pensamento de Gramsci se encontra com o de Lênin", sem sequer cogitarem em mencionar os momentos em que o pensador italiano *supera dialeticamente* o revolucionário russo. Por outro lado, ao considerarem a eventual contribuição de Gramsci à análise da peculiaridade de nosso país, os tradutores e organizadores da edição brasileira referem-se apenas à questão literária e à problemática dos intelectuais, que também no Brasil seriam determinadas pela ausência de uma dimensão nacional-popular. Não há nenhuma alusão à possibilidade de que o pensamento gramsciano pudesse ser

utilizado para reavaliar radicalmente a questão do socialismo e da democracia no Brasil.[7]

Essa primeira tentativa de propor Gramsci ao público brasileiro teve escassa repercussão. Nosso autor tinha sido publicado no Brasil num momento em que vastos setores da intelectualidade de esquerda, radicalizando sua oposição a uma ditadura que também se radicalizava, não mais reconheciam nas propostas políticas do PCB (e da cultura marxista que permanecia sob sua influência) uma resposta adequada aos desafios da nova situação. O PCB, em suas formulações estratégicas, continuava a propor a imagem de um Brasil "atrasado", semifeudal e semicolonial, carente de uma revolução "democrático-burguesa" ou de "libertação nacional" como condição necessária para encontrar o caminho do progresso. Para utilizar as conhecidas categorias gramscianas, o Brasil era visto como uma sociedade "oriental", que devia ser analisada segundo os paradigmas terceiro-internacionalistas elaborados em função da China, e não como uma formação social já então substancialmente "ocidental". Assim, num primeiro momento, a ditadura não foi caracterizada como um meio de que se valeu a grande burguesia para modernizar ainda mais o capitalismo brasileiro, elevando-o à etapa do capitalismo monopolista de Estado; foi definida, ao contrário, como um instrumento dos grandes latifundiários e dos "agentes imperialistas" para bloquear o nosso desenvolvimento.[8] Esses grosseiros erros teóricos e estratégicos impediram que muitos intelectuais compreendessem a justeza da tática então proposta pelo PCB na luta contra a ditadura: uma tática gradualista, orientada no sentido de construir um amplo arco de alianças, através de um processo que então se chamava de "acumulação de forças". Havia, nessa tática, um vislumbre da gramsciana "guerra de posições"; contudo, na medida em que ela era apresentada não como parte de uma nova teoria da revolução no "Ocidente", mas como conseqüência da concepção etapista da "revolução democrático-burguesa", essa tática foi vista por muitos intelectuais de esquerda como expressão de oportunismo e de capitulação política.

Foi, assim, natural que, junto com a água suja, se jogasse fora também a criança: a recusa dos modelos estratégicos e analíticos do PCB levou não apenas à condenação da tática que ele punha em prática, mas também a um crescente mal-estar diante das propostas de renovação filosófico-cultural sugeridas pelos seus jovens intelectuais. O racionalismo histórico-dialético de Gramsci e de Lukács (cujas diferenças nem

sempre eram devidamente apontadas) passou a ser visto como expressão de uma tendência conservadora e anacrônica. Consideravam-se como mais adequadas às urgentes tarefas impostas pela nova situação a "Grande Recusa" de Marcuse ou a supostamente radical "revolução epistemológica" de Althusser. Misturados ecleticamente entre si, mas também com Mao Zedong e Régis Debray, Marcuse e Althusser ganharam um lugar privilegiado na cultura de nossa "nova esquerda", que julgava ser a luta armada a única via para derrotar a ditadura e resolver os problemas do país. Na medida em que propunham métodos revolucionários utilizados em sociedades "orientais", esses duros críticos do PCB terminavam, paradoxalmente, por se revelarem caudatários da imagem do Brasil como país "atrasado", imagem que, como vimos, formava o núcleo central da estratégia desse partido. De qualquer modo, formou-se um clima cultural no qual a "filosofia da práxis", a "reforma intelectual e moral" ou a defesa de uma cultura "nacional-popular" pareciam propostas tão distantes da realidade quanto uma discussão sobre o sexo dos anjos. Não foi assim por acaso que, enquanto as traduções brasileiras de Marcuse e Althusser eram freqüentemente reeditadas nessa época, as de Gramsci (como também as de Lukács) encalhavam, terminando por serem vendidas em estantes de saldo, a preço de banana.

O rápido fracasso da luta armada, que se tornou evidente já no início dos anos 70, não alterou de imediato a situação. O ambiente cultural permaneceu, pelo menos até a segunda metade dos anos 70, hostil a uma justa recepção de Gramsci.[9] Por um lado, a vertente althusseriana da ultra-esquerda refluiu para uma escolástica acadêmica que, em combinação com o estruturalismo francês, predominou em grande parte da produção universitária no campo das ciências humanas. Por outro, entre os que conservaram o espírito marcusiano da "Grande Recusa", teve lugar uma rápida passagem do *gauchisme* para o irracionalismo aberto: de estímulo à luta armada contra a ditadura, Marcuse converteu-se em uma das principais fontes de inspiração da chamada "contracultura". Assim, num contexto em que eram dominantes os "cientificismo" de Althusser e o irracionalismo da contracultura, o historicismo racionalista e dialético de Gramsci aparecia como um peixe fora d'água.

Esse final não muito feliz do primeiro ciclo gramsciano no Brasil, embora determinado em grande parte pelas difíceis condições político-institucionais em que se processou, deriva também das contradições internas que caracterizaram o projeto dos intelectuais comunistas que o conceberam e promoveram. A mencionada "divisão do trabalho", ao

impedir que nossos "gramscianos" utilizassem as reflexões do mestre para reavaliarem as peculiaridades da realidade brasileira e a própria teoria da revolução socialista, fez com que a herança gramsciana fosse então apresentada como conciliável com uma visão "marxista-leninista" tradicional da realidade brasileira e da luta pelo socialismo, ou mesmo como uma simples variante dessa. (E a alternativa para isso, evidentemente, não era transformá-lo num liberal de esquerda.) A novidade essencial da obra de Gramsci permaneceu na sombra: ele era proposto apenas como filósofo e como teórico da cultura, sem que se sublinhasse devidamente, como o fará um gramsciano brasileiro em 1981, que "a política é o ponto focal de onde Gramsci analisa a totalidade da vida social, os problemas da cultura, da filosofia etc. É na esfera da teoria política — ou, de modo mais amplo, na elaboração de uma ontologia marxista da práxis política — que parece consistir a contribuição essencial de Gramsci ao marxismo".[10] Deve-se creditar aos primeiros gramscianos brasileiros o fato de terem chamado a atenção para o aspecto filosófico-cultural da obra do mestre. Mas, num ambiente em que o cientificismo antiideológico e o irracionalismo "contracultural" dominavam o cenário, inclusive na área da esquerda, as reflexões filosóficas de Gramsci — desvinculadas, ademais, daquilo que constituía sua específica novidade — não tiveram eco. Somente depois que emergiu entre nós o Gramsci político é que renasceu o interesse pelo Gramsci filósofo e crítico, já agora no quadro de uma visão global capaz de resgatar plenamente a dimensão universal de sua obra.

O segundo ciclo da recepção de Gramsci no Brasil tem início em meados dos anos 70: a bibliografia citada registra, entre 1975 e 1980, a publicação de 24 títulos sobre o nosso autor (contra apenas três em todo o período anterior), além da reedição de todos os livros de Gramsci publicados entre 1966 e 1968. Essa significativa retomada tem duas causas principais. Em primeiro lugar, o processo de abertura política que corroeu gradualmente o regime militar tem início nesse período: a pressão da sociedade civil obrigou o governo militar a relaxar a censura, criando-se assim um clima de maior pluralismo na vida cultural, semelhante ao que ocorrera nos anos 1964-1968. E, em segundo lugar — o que me parece mais importante —, inicia-se então na esquerda uma radical reavaliação autocrítica de seus velhos modelos. A falência da luta armada, em todas as suas variantes (maoísta, castrista, trotskista), ajudou a evidenciar o fato

de que a sociedade brasileira tornara-se mais complexa, "ocidental", refratária assim a modelos revolucionários copiados de sociedades "orientais". Embora houvesse condenado o recurso à luta armada e proposto uma tática gradualista, que começava de resto a se revelar eficaz, o PCB não conseguiu ser o beneficiário da crise da ultra-esquerda: como vimos, sua justa tática — que correspondia, na prática, à gramsciana "guerra de posições" — era legitimada com argumentos inspirados em paradigmas "terceiro-internacionalistas". Essa "duplicidade" tornava difícil uma real influência do PCB sobre a nova cultura política que se ia forjando nesse rico período da vida brasileira. O reconhecimento da "ocidentalidade" de nosso país — imposto, entre outras coisas, pela emergência, como protagonista da luta pelas liberdades democráticas, de uma nova e dinâmica sociedade civil — exigia uma radical reavaliação da "questão democrática" no Brasil e, de modo mais geral, impunha a adoção de uma nova atitude em face do vínculo entre democracia e socialismo. Malgrado as hesitações da direção do PCB diante dessa tarefa, um fenômeno de alcance mundial — o surgimento do eurocomunismo — provocou então um forte abalo na cultura comunista, com significativas repercussões também no Brasil. A afirmação de que a democracia é um "valor histórico-universal" — feita em Moscou, em 1977, por Enrico Berlinguer — representou, para muitos intelectuais brasileiros de esquerda, o ponto da definitiva ruptura com o "marxismo-leninismo".

Foi nesse contexto que o pensamento de Gramsci voltou a circular entre nós. Nesse novo ciclo, cujos traços principais permanecem até hoje, Gramsci já não era apresentado apenas como filósofo ou sociólogo da cultura, mas sobretudo como o maior teórico marxista da política; e sua obra era agora apontada como capaz de fornecer os fundamentos para uma concepção do socialismo adequada às necessidades do país moderno e "ocidental" em que o Brasil dos anos 70 se havia convertido. Tal como no início dos anos 60, os principais promotores dessa nova "operação Gramsci" (mas não os únicos) foram intelectuais vinculados ao PCB, alguns já protagonistas do primeiro ciclo, outros mais jovens. Contudo, a novidade principal é que agora nenhum deles aceitava a velha "divisão do trabalho": a recuperação da herança gramsciana tornava-se momento privilegiado de uma operação que visava à ruptura com a esclerose doutrinária do PCB, com os modelos da Terceira Internacional, o que se fazia com a simultânea proposição, enquanto alternativa, de uma nova cultura política de esquerda, adequada à modernidade brasileira e, ao mesmo tempo, sintonizada com os pontos mais altos da

reflexão marxista internacional. Marco Aurélio Nogueira, um dos mais ativos "gramscianos" desse novo período, observou, alguns anos depois:

> *O gramscismo ganhou densidade no Brasil como* parte *(dotada de expressiva singularidade) de uma nova teoria do socialismo, elaborada coletivamente — e, portanto, pluralmente — por um partido, o PCI [...]. O pensamento de Gramsci e a elaboração teórico-política do PCI — o 'marxismo italiano dos anos 70' — agiram assim, no Brasil, como revitalizadores de uma esquerda que se esfacelara no plano organizativo.*[11]

O objetivo era claro: tratava-se de fazer do PCB o principal representante dessa nova teoria do socialismo e, como conseqüência, de transformá-lo no pólo de atração da nova esquerda, na esperança de pôr fim ao esfacelamento organizativo em que ela se encontrava. Mas ocorreu rapidamente um choque entre os gramscianos "eurocomunistas" e a direção do PCB. Latente num primeiro momento, quando os "eurocomunistas" uniram-se taticamente à direção para derrotar o ultradogmatismo de Prestes, esse choque se manifestou abertamente quando a direção — depois do afastamento do velho líder — adotou muitas de suas teses na tentativa de neutralizar a indiscutível influência prestista sobre os militantes mais antigos do Partido. A direção não hesitou em transformar os "gramscianos" numa pretensa "direita" que devia ser derrotada depois que a "esquerda" prestista já o havia sido. Através de conhecidos procedimentos administrativos, essa "direita" foi afastada dos poucos postos de direção que tinha no Partido, em particular no semanário legal do PCB, *Voz da unidade*, fundado em 1980. Embora taticamente empenhados na luta pela democracia, os dirigentes "centristas" do PCB não se revelaram dispostos a aceitar plenamente — sobretudo no âmbito organizativo — que a democracia é um "valor universal".[12] Foi esse o lamentável desfecho da proposta de renovação do PCB, feita em grande parte sob a inspiração de Gramsci e do marxismo italiano. Para os "gramscianos", restou apenas — sobretudo depois do golpe militar de 1981 na Polônia, saudado pelos dirigentes como mais uma "vitória do socialismo real" — a alternativa de abandonarem em massa o Partido.

Os anos subseqüentes, que assistiram ao fim da longa transição da ditadura à democracia, demonstraram que — nesse conflito entre os

"gramscianos" e o PCB — foi esse último o verdadeiro derrotado: enquanto a influência do velho Partido declinava cada vez mais, tanto junto aos movimentos sociais quanto entre os intelectuais, o pensamento de Gramsci — bem como a nova teoria do socialismo agora ligada ao seu nome — conheceram uma grande difusão. Tal difusão, como veremos, superou o âmbito estritamente político, manifestando-se também no pensamento social em geral e, em particular, no interior da universidade.

Mas, até mesmo como proposta declaradamente política, o "gramscismo" brasileiro prosseguiu seu caminho. É curioso registrar, como fato emblemático, que alguns conceitos gramscianos, em particular o de "sociedade civil", tornaram-se moeda corrente em nossa literatura política, tanto universitária como jornalística. Mais importante, porém, é que o pensamento político de Gramsci começou a se expandir em diversos setores da esquerda, a qual, talvez pela primeira vez na história do Brasil, tornou-se nesse período — sobretudo depois da fundação do PT, em 1980 — majoritariamente constituída por personalidades e movimentos sociais situados fora do PCB. Essa expansão resulta, em grande parte, da diáspora dos "gramscianos" egressos do PCB: o fato de que tenham optado por diferentes partidos contribuiu para dar à influência das idéias gramscianas um caráter menos nítido, em muitos casos até mesmo eclético, porém certamente mais amplo e polimórfico.

Num primeiro momento, ainda durante a transição, foi certamente para o PMDB que se dirigiu boa parte dos "gramscianos" oriundos do PCB; e, embora esse partido seja hoje claramente controlado por liberais e/ou oportunistas, continuam a atuar nele alguns poucos intelectuais que reivindicam as idéias de Gramsci. Por seu turno, quando o PCB mudou de nome e de programa, em 1991, convertendo-se no pequeno e pouco influente Partido Popular Socialista (PPS), sua direção motivou em parte essa mudança — sem deixar de recorrer às costumeiras autocríticas tardias — com o recurso a categorias gramscianas. (Não seria difícil, em ambos os casos, constatar que o recurso eventual a Gramsci se dá nos quadros de uma leitura cada vez mais social-democrata, ou mesmo social-liberal, do pensador italiano.) Mas é sobretudo no PT, particularmente nos últimos anos, que se pode registrar com maior intensidade a presença de formulações gramscianas. Das oito teses apresentadas no decisivo VII Encontro Nacional do PT (São Paulo, 1990) por suas diferentes tendências, pelo menos seis utilizavam explicitamente conceitos e problemáticas gramscianas; isso se repetiu nos sucessivos congressos e encontros desse partido (1991, 1993, 1994). E o que de Gramsci tem predominado nos docu-

mentos aprovados pela maioria do PT refere-se precisamente ao Gramsci teórico da hegemonia, empenhado no fortalecimento da sociedade civil e na construção de um bloco reformador e democrático. Desse modo, também em função da complexidade de seu pensamento, apresentam-se hoje no Brasil diversas "leituras" de Gramsci, que ora o transformam num semiliberal social-democrata, ora num revolucionário de velho tipo, anti-institucionalista e rupturista (como em algumas correntes minoritárias do PT). Todavia, penso — mas talvez se trate de um *wishful thinking* — que continua a predominar, entre as "leituras" políticas de Gramsci entre nós, aquela que, por ser a mais fiel ao sentido essencial de suas reflexões, é a que permite fundamentar melhor o alcance atual da sua proposta estratégica: o da construção alternativa, no seio da esquerda, de uma "terceira via" entre o reformismo conservador da atual social-democracia e o rupturismo anacrônico de matriz bolchevique.

Contudo, esse segundo ciclo gramsciano teve também como pontos de apoio pensadores de diferente extração política e ideológica. Talvez seja essa a razão por que, pela primeira vez, a figura de Gramsci ingressou efetivamente na universidade: a maioria das monografias publicadas no Brasil em forma de livro é constituída, originariamente, por teses universitárias. Já a partir de 1975, mas sobretudo nos anos 80, foram realizadas importantes pesquisas universitárias sob a influência de categorias ou problemáticas gramscianas, em domínios que vão da antropologia à sociologia e à ciência política, envolvendo temas tão variados como cultura popular, religião, pedagogia, direito, política social e serviço social.[13] Há mesmo áreas, como a educação e o serviço social, em que o pensamento gramsciano tem uma influência nitidamente dominante. Mas até nos campos em que se dá uma maior multiplicidade de influências, como na sociologia ou na teoria política, Gramsci continua a ter hoje uma presença consistente: ele é talvez o principal ponto de referência para os marxistas e um interlocutor que os não-marxistas não podem ignorar. Penso mesmo que o grande prestígio desfrutado hoje por Norberto Bobbio entre nossos intelectuais liberais e social-democratas resulta, em grande parte, do fato de que o confronto crítico com Gramsci ocupa importante papel nas reflexões bobbianas; isso faz com que Bobbio se torne uma importante referência no debate de idéias desses intelectuais com os nossos marxistas.[14]

Portanto, o interesse por Gramsci transcende hoje o círculo dos intelectuais marxistas. Pode-se registrar a presença de seu pensamento na reflexão de muitos pensadores católicos laicos[15] e, ainda que de modo

mais mediatizado, na própria elaboração brasileira da teologia da libertação. Na obra de seus principais defensores, como Leonardo Boff e Frei Betto, é freqüente o uso de conceitos de matriz gramsciana, como, por exemplo, o de "classes subalternas". Não sou competente para analisar até que ponto Gramsci efetivamente influenciou, de modo direto, a teologia da libertação em sua versão latino-americana e, sobretudo, brasileira; mas, se quisermos captar nela a presença de fontes marxistas, o que certamente não é difícil, poderemos constatar, mesmo com base numa análise superficial, uma influência bem maior de Gramsci do que, por exemplo, de Ernst Bloch. Com efeito, um estudioso do tema, ainda que não se referindo especificamente a autores brasileiros, não hesitou em "observar certo paralelismo e certa convergência quanto à idéia de reforma entre Gramsci, de um lado, e, de outro, Gutiérrez e Assman", o que o induziu a concluir que "a teologia da libertação participa, de certa forma, do espírito da 'reforma intelectual e moral' gramsciana, embora opere num nível específico, o religioso".[16]

O interesse de Gramsci entre os não-marxistas, de resto, não se limita à área da esquerda católica. Já que Gramsci se tornou a principal fonte de inspiração do novo marxismo brasileiro, não é de surpreender que — no contexto da fecunda batalha de idéias surgida após o fim da ditadura — sua obra tenha suscitado interesse também entre os liberais. A reação dos liberais brasileiros à obra de Gramsci não consistiu numa simplista desqualificação, mas expressou-se através de uma avaliação essencialmente positiva, combinada, porém, a uma leitura que busca esvaziar nosso autor de uma de suas dimensões essenciais, ou seja, sua tomada de posição socialista e revolucionária. Vejamos dois exemplos. O saudoso José Guilherme Merquior, um dos mais importantes pensadores liberais brasileiros, dedicou a Gramsci parte significativa de um dos seus últimos livros, que tem por tema o chamado "marxismo ocidental": depois de isentar Gramsci do grave pecado de "anticapitalismo romântico", no qual teriam incidido todos os outros "marxistas ocidentais", Merquior elogia nosso autor, mas somente depois de tê-lo reduzido a um brilhante "sociólogo histórico".[17] Mais ambiciosa (porém também mais arriscada), é a proposta de leitura do liberal conservador Oliveiros S. Ferreira: em ampla tese universitária de 352 páginas, Ferreira nos propõe uma interpretação global que, deixando conscientemente de lado o que ele chama de "intromissão da escatologia" (ou seja, da problemática da revolução) nas análises de Gramsci, faz do autor dos *Cadernos* um sugestivo "politólogo" acadêmico, cuja teoria da "ação hegemônica" é

bizarramente identificada com a teoria da guerra de Clauzewitz.[18] Esses dois livros, malgrado o caráter problemático das interpretações propostas, assinalam a importância que alguns intelectuais brasileiros liberais e conservadores atribuem hoje à obra de Gramsci.

As categorias de Gramsci e a realidade brasileira

Estou convencido, porém, de que o filão mais fecundo da atual influência de Gramsci no Brasil consiste no uso cada vez maior de suas categorias em análises de problemas específicos da realidade brasileira de ontem e de hoje. É isso que explica, em última instância, a razão por que Gramsci — um autor que, ao longo de toda a sua obra, refere-se ao Brasil somente uma única vez —[19] tornou-se, mais de trinta anos depois de sua chegada em nosso país, um completo cidadão brasileiro. É graças a sua profunda *universalidade* que Gramsci é capaz de iluminar alguns aspectos decisivos de nossa *peculiaridade* nacional. Irei deter-me, na segunda parte deste trabalho, em dois desses conceitos: o de "revolução passiva", que me parece capaz de fornecer importantes indicações para a análise dos processos de "modernização conservadora" que caracterizam a história brasileira; e o de "Estado ampliado", através do qual podemos apontar algumas das características essenciais de nossa situação atual (ou seja, o fato de que o Brasil é hoje uma formação social de tipo ocidental) e, por conseguinte, fornecer indicações para a construção de uma estratégia *democrática* para a luta pelo socialismo no Brasil.[20]

Ao contrário do que supunha a tradição "marxista-leninista", o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma "revolução democrático-burguesa" ou de "libertação nacional" segundo o modelo jacobino: o latifúndio pré-capitalista e a dependência em face do imperialismo não se revelaram obstáculos insuperáveis ao completo desenvolvimento capitalista do país. Por um lado, gradualmente e "pelo alto", a grande propriedade latifundiária transformou-se em empresa capitalista agrária; e, por outro, com a internacionalização do mercado interno, a participação do capital estrangeiro contribuiu para reforçar a conversão do Brasil em país industrial moderno, com uma alta taxa de urbanização e uma complexa estrutura social. Ambos os processos foram incrementados pela ação do Esta-

do: ao invés de ser o resultado de movimentos populares, ou seja, de um processo dirigido por uma burguesia revolucionária que arrastasse consigo as massas camponesas e os trabalhadores urbanos, a transformação capitalista teve lugar graças ao acordo entre as frações das classes economicamente dominantes, com a exclusão das forças populares e a utilização permanente dos aparelhos repressivos e de intervenção econômica do Estado. Nesse sentido, todas as opções concretas enfrentadas pelo Brasil, direta ou indiretamente ligadas à transição para o capitalismo (desde a independência política ao golpe de 1964, passando pela Proclamação da República e pela Revolução de 1930), encontraram uma solução "pelo alto", ou seja, elitista e antipopular.

Embora a noção leniniana de "via prussiana" fosse capaz de constituir uma chave interpretativa para esse processo de transformação pelo alto, só recentemente ela passou a ser utilizada nas análises marxistas da realidade brasileira.[21] De qualquer modo, na medida em que se concentra prioritariamente nos aspectos infra-estruturais do processo, o conceito de Lênin não é suficiente para compreender plenamente as características superestruturais que acompanham — e, em muitos casos, determinam — essa modalidade de transição. Portanto, não é por acaso que essas tentativas recentes de aplicar ao Brasil o conceito de "via prussiana" são quase sempre complementadas pela noção gramsciana de "revolução passiva". Na medida em que esse conceito, como todos os demais conceitos gramscianos, sublinha fortemente o momento superestrutural, em particular o momento político, superando assim as tendências economicistas, ele se revelou de inestimável utilidade para contribuir à especificação e à análise do caminho brasileiro para o capitalismo, um caminho no qual o Estado desempenhou freqüentemente o papel de principal personagem.

A literatura sobre Gramsci é hoje unânime em reconhecer que a noção de "revolução passiva", ou "revolução-restauração", ocupa um posto de destaque nas reflexões contidas nos *Cadernos*.[22] Essa noção é um instrumento-chave de que Gramsci se serve para compreender não apenas a formação do Estado burguês moderno na Itália (os episódios do *Risorgimento*, que culminaram na unidade nacional italiana), mas também para definir traços essenciais da passagem do capitalismo italiano para sua fase monopolista, ao apontar também o fascismo como forma de "revolução passiva". De resto, o conceito é utilizado por Gramsci como critério de interpretação mais geral: basta pensar, por exemplo, em sua sugestão de leitura da experiência americanista e fordista à luz desse con-

ceito.[23] Essa possibilidade de generalização autorizou Christine Buci-Glucksmann e Göran Therborn, entre outros, a apresentarem uma análise — a meu ver, convincente — da ação da social-democracia européia no período posterior à Primeira Guerra Mundial a partir do conceito de revolução passiva.[24] De minha parte, estou convencido — e tentarei em seguida fornecer alguns exemplos — de que sua aplicação ao caso brasileiro pode se revelar de grande utilidade para determinar traços fundamentais de nossa formação histórica.

Recordemos brevemente algumas das características que o conceito de "revolução passiva" apresenta em Gramsci. Deve-se sublinhar, antes de mais nada, que um processo de revolução passiva, ao contrário de uma revolução popular, realizada a partir "de baixo", jacobina, implica sempre a presença de dois momentos: o da "restauração" (na medida em que é uma reação à possibilidade de uma transformação efetiva e radical "de baixo para cima") e o da "renovação" (na medida em que muitas demandas populares são assimiladas e postas em prática pelas velhas camadas dominantes). É assim que Gramsci afirma que a revolução passiva manifesta

> *O fato histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, bem como o outro fato de que o desenvolvimento se verificou como reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico, elementar, desorganizado, das massas populares, mediante 'restaurações' que acolheram uma certa parcela das exigências provenientes de baixo: trata-se, portanto, de "restaurações progressistas", ou "revoluções-restaurações", ou ainda "revoluções-passivas".*[25]

O aspecto restaurador, portanto, não anula o fato de que ocorrem também modificações efetivas. Numa outra passagem, Gramsci diz: "Pode-se aplicar ao conceito de revolução passiva (e isso pode ser documentado no caso do *Risorgimento* italiano) o critério interpretativo das modificações moleculares que, na realidade, modificam progressivamente a composição anterior das forças e, por conseguinte, tornam-se matriz de novas modificações".[26]

Não seria difícil documentar também nas principais transformações "pelo alto" que tiveram lugar no Brasil a presença dos dois momentos apontados por Gramsci: como reações a movimentos populares, reais ou potenciais, as classes dominantes empenharam-se em

"restaurações" que, em última instância, produziram importantes modificações na composição das classes e prepararam o caminho para novas transformações reais. Irei deter-me aqui num único exemplo, que me parece bastante emblemático: a instauração da ditadura de Vargas em 1937, culminação do agitado período que se inicia em 1922, ano da fundação do PCB e da primeira revolta militar tenentista. Naquele período, o movimento operário lutava pela conquista de direitos políticos e sociais, enquanto as camadas médias urbanas emergentes exigiam uma maior participação política nos aparelhos de poder. Essas pressões "de baixo" (que não raramente assumiam a forma de um "subversivismo esporádico, elementar, desorganizado") fizeram com que um setor da oligarquia agrária dominante, o setor mais ligado à produção para o mercado interno, se colocasse à frente da chamada Revolução de 1930. O triunfo dessa Revolução levou à formação de um novo bloco de poder, no qual a fração oligárquica ligada à agricultura de exportação foi colocada numa posição subalterna, ao mesmo tempo, em que se buscava cooptar a ala moderada da liderança político-militar das camadas médias (os tenentes). Mas o caráter elitista desse novo bloco de poder fazia com que os setores populares permanecessem marginalizados. Eles ainda não estavam suficientemente organizados; eram representados apenas pelo débil Partido Comunista e por um pequeno grupo de tenentes de esquerda, entre os quais Prestes, que havia se recusado a participar da Revolução de 1930. Nessas condições, o resultado do protesto contra o caráter elitista da Revolução foi a adoção (ou retomada) de um "subversivismo elementar", cuja manifestação mais evidente foi o *putsch* de 1935, uma desastrosa iniciativa comum dos comunistas e dos tenentes de esquerda.

Reprimido com extrema facilidade pelo governo, esse *putsch* será o principal pretexto para a instauração da ditadura de Vargas. Contudo, apesar de seu caráter repressivo e de sua cobertura ideológica de tipo fascista, o "Estado Novo" varguista promoveu uma acelerada industrialização do país, com o apoio da fração industrial da burguesia e da camada militar; além disso, promulgou um conjunto de leis de proteção ao trabalho, há muito reivindicadas pelo proletariado (salário mínimo, férias pagas, direito à aposentadoria etc.), ainda que ao preço de impor uma legislação sindical corporativista, copiada diretamente da *Carta del Lavoro* de Mussolini, que vinculava os sindicatos ao aparelho estatal e anulava sua autonomia. Portanto, a ditadura de Vargas pode ser definida, gramscianamente, como uma "revolução passiva" ou uma "restauração progressista".[27]

Mas Gramsci, em suas análises da história italiana, não limitou a aplicação da noção de revolução passiva ao período de consolidação do capitalismo; usou-a também como instrumento para explicar a passagem da fase concorrencial à fase monopolista do capitalismo. Diz Gramsci:

> [*Com o fascismo*], *ter-se-ia uma revolução passiva no fato de que, mediante a intervenção legislativa do Estado e através da organização corporativa, teriam sido introduzidas na estrutura econômica do país modificações mais ou menos profundas a fim de acentuar o elemento 'plano de produção', ou seja, teriam sido acentuadas a socialização e a cooperação da produção, sem por isso tocar (ou limitando-se apenas a regular e controlar) a apropriação individual e grupista do lucro. No quadro concreto das relações sociais italianas, essa poderia ser a única solução para desenvolver as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais.*[28]

Essas indicações valem em grande medida para compreender os objetivos do regime ditatorial instaurado no Brasil depois de 1964. Como veremos adiante, ele não pode ser caracterizado como um regime fascista "clássico"; mas seus objetivos de política econômica têm fortes semelhanças com os do fascismo italiano: as forças produtivas da indústria, através de uma intervenção maciça do Estado, desenvolveram-se intensamente, com o objetivo de favorecer a consolidação e a expansão do capitalismo monopolista. A estrutura agrária, por seu turno, mesmo conservando o latifúndio como eixo central, foi profundamente transformada, sendo hoje predominantemente capitalista. A camada tecnocrático-militar, que se apoderou do aparelho estatal, certamente controlou e limitou a ação do capital privado, na medida em que submeteu os interesses dos "múltiplos capitais" ao "capital em seu conjunto"; mas adotou essa posição "cesarista" precisamente para manter e reforçar o princípio do lucro privado e para conservar o poder das classes dominantes tradicionais, quer da burguesia industrial e financeira (nacional e internacional), quer do setor latifundiário que ia se tornando cada vez mais capitalista.

O regime militar-tecnocrático conseguiu conquistar, em alguns momentos, um significativo grau de consenso entre amplos setores das camadas médias. E conseguiu isso precisamente na medida em que se fez protagonista dessa obra de modernização, ainda que se tenha tratado de

uma modernização que, ao mesmo tempo, conservou e reproduziu elementos de "atraso". Ou seja: obteve consenso na medida em que assimilou e deu resposta a algumas das demandas dos grupos sociais derrotados em 1964. Sucedeu assim, no caso da ditadura brasileira, algo semelhante ao que Gramsci indicou como próprio do fascismo italiano:

> *O que importa política e ideologicamente — diz ele — é que* [*o modelo de modernização fascista*] *pôde ter e realmente teve a virtude de criar um período de expectativa e de esperanças, especialmente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa dos pequenos-burgueses urbanos e rurais, e, por conseguinte, pôde manter o sistema econômico e as forças de coerção civil e militar à disposição das classes dirigentes tradiconais.*[29]

O conceito de revolução passiva constitui, portanto, um importante *critério de interpretação*[30] para compreender não só episódios capitais da história brasileira, mas também, de modo mais geral, todo o processo da transição de nosso país à modernidade capitalista e, mais recentemente, ao capitalismo monopolista de Estado. Disso resulta, por conseguinte, que ele pode também nos proporcionar instrumentos analíticos capazes de indicar traços decisivos de nossa formação política e social. Gostaria de chamar a atenção para duas causas-efeitos da revolução passiva que foram apontados por Gramsci: por um lado, o fortalecimento do Estado em detrimento da sociedade civil, ou, mais concretamente, o predomínio das formas ditatoriais da supremacia em detrimento das formas hegemônicas; e, por outro, a prática do transformismo como modalidade de desenvolvimento histórico que implica a exclusão das massas populares.

Depois de ter examinado o papel de Piemonte no *Risorgimento*, Gramsci faz uma observação que pode ser aplicada também ao Brasil:

> *Este fato é da máxima importância para o conceito de "revolução passiva": ou seja, que não um grupo social seja o dirigente de outros grupos, mas que um Estado* [...] *seja o dirigente do grupo que, ele sim, deveria ser dirigente* [...]. *O importante é aprofundar o significado que tem uma função do tipo "Piemonte" nas revoluções passivas, ou seja, o fato de que um Estado substitui os grupos sociais locais na função de dirigir uma luta de renovação.*[31]

Decerto, existe uma diferença fundamental entre o *Risorgimento* e o caso brasileiro: enquanto na Itália um Estado particular, o Piemonte, desempenha o papel decisivo na construção de um novo Estado nacional unitário, o Estado que desempenha no Brasil a função de protagonista das revoluções passivas é já um Estado unificado. Mas essa diferença, ainda que não negligenciável, parece-me passar para segundo plano diante do fato de que o Estado brasileiro teve historicamente o mesmo papel que Gramsci atribui ao Piemonte, ou seja, o de substituir as classes sociais em sua função de protagonistas dos processos de transformação e o de assumir a tarefa de "dirigir" politicamente as próprias classes economicamente dominantes. E mais: o resultado desse processo, no caso brasileiro, tem fortes analogias com a situação que Gramsci descreve para a Itália, quando afirma: "É um dos casos em que esses grupos têm a função de 'domínio' e não de 'direção': *ditadura sem hegemonia*. A hegemonia será de uma parte do grupo social sobre o conjunto do grupo, não deste sobre outras forças a fim de potenciar o movimento, de radicalizá-lo etc., segundo o modelo 'jacobano'".[32]

Também no Brasil as transformações foram sempre o resultado do deslocamento da função hegemônica de uma para outra fração das classes dominantes. Mas estas, em seu conjunto, jamais desempenharam, até agora, uma efetiva função hegemônica em face das massas populares. Preferiram delegar a função de dominação política ao Estado — ou seja, às camadas militares e tecnoburocráticas —, ao qual coube a tarefa de "controlar" e, quando necessário, de reprimir as classes subalternas. Mas essa modalidade antijacobina de transição ao capitalismo não significa absolutamente que a burguesia brasileira não tenha levado a cabo sua "revolução": fez isso, precisamente, através do modelo da revolução passiva, que tomou entre nós a forma — para utilizar a terminologia de Florestan Fernandes — de uma "contra-revolução prolongada",[33] que é outro modo de dizer "ditadura sem hegemonia".

"Ditadura sem hegemonia", porém, não significa que o Estado protagonista de uma revolução passiva possa prescindir de um mínimo de consenso; de outro modo, ele teria de utilizar sempre e apenas a coerção, o que, a longo prazo, tornaria impossível seu funcionamento. E foi justamente Gramsci quem indicou o modo pelo qual se obtém esse consenso mínimo no caso de processos de transição "pelo alto". Gramsci fala de "transformismo", isto é, da assimilação pelo bloco no poder das frações rivais das próprias classes dominantes ou até mesmo de setores das classes subalternas. Depois de ter estabelecido uma relação orgânica entre

transformismo e revolução passiva, Gramsci indica a presença, na história da Itália, de

> *dois períodos de transformismo: 1) de 1860 a 1900, transformismo 'molecular', ou seja, personalidades políticas singulares elaboradas pelos partidos democráticos de oposição se incorporam individualmente à 'classe política' conservadora-moderna (caracterizada pela aversão a qualquer intervenção das massas populares na vida estatal, a qualquer reforma orgânica que substitua o cru 'domínio' ditatorial por uma 'hegemonia'); 2) a partir de 1900, transformismo de grupos radicais inteiros, que passam para o campo moderado.*[34]

Ambos os tipos de transformismo podem ser apontados também na história brasileira. A modalidade "molecular" foi certamente a mais freqüente, manifestando-se como incorporação pelo bloco de poder de alguns políticos da oposição, processo que teve lugar desde a época do Império até os nossos dias. E o transformismo "molecular" desempenhou um papel decisivo, talvez ainda mais negativo, em nossa vida cultural, através da assimilação pelo Estado de um grande número de intelectuais que representavam, real ou potencialmente, os valores das classes subalternas. Esses intelectuais eram freqüentemente cooptados para a burocracia estatal, uma camada que — herdada da colonização portuguesa e reforçada na época imperial — jamais deixou de crescer ao longo de todo o período republicano, à medida mesmo que o Estado ampliava seu papel de protagonista das transformações políticas e econômicas que preparavam ou consolidavam o capitalismo. Essa ação transformista em face dos intelectuais era indubitavelmente facilitada pela debilidade da sociedade civil, em particular dos organismos culturais "privados", o que tornava bastante difícil a própria subsistência material do intelectual não cooptado pelo Estado.[35]

Na história brasileira, contudo, houve também tentativas de assimilação de inteiros grupos ou classes sociais de oposição. Sob muitos aspectos, o "populismo" — uma modalidade de legitimação carismática que teve início no curso da ditadura de Vargas, entre 1937 e 1945, mas que se desenvolveu plenamente durante o período liberal-democrático que vai de 1945 a 1964 — pode ser interpretado como uma tentativa de incorporar ao bloco de poder, em posição subalterna, os trabalhadores assalariados urbanos, através da concessão de direitos sociais e de vanta-

gens econômicas reais. Nesse caso, a ação transformista não teve pleno êxito, não só em virtude da resistência dos setores mais combativos da classe operária, mas também por causa da impossibilidade de garantir ao conjunto dos trabalhadores, sobretudo em períodos de crise econômica, as bases materiais mínimas exigidas para o funcionamento do pacto populista. Não há dúvida, porém, de que a forma populista de legitimação teve um relativo sucesso, em particular no curso do segundo governo Vargas e do governo Kubitschek. Deve-se a esse sucesso o amplo consenso conquistado pela política nacional-desenvolvimentista posta em prática naquele período, uma política caracterizada por processos de industrialização acelerada com base na substituição de importações. Permaneciam excluídos do pacto populista os assalariados agrícolas e os camponeses, que continuavam privados de direitos sociais trabalhistas e — na medida em que a maioria era formada por analfabetos — do direito de voto. Essa exclusão tornava possível a manutenção no bloco de poder da velha oligarquia latifundiária, mas servia também à burguesia industrial, na medida em que ampliava enormemente o exército industrial de reserva e, por conseguinte, pressionava para baixo os salários dos trabalhadores urbanos. Creio que seria extremamente interessante uma reavaliação da problemática do populismo à luz dos conceitos gramscianos de "revolução passiva" e de "transformismo".

Quando Gramsci fala de "ditadura sem hegemonia" como uma manifestação da revolução passiva, indica uma das características fundamentais das formações sociais que seguem essa modalidade de desenvolvimento histórico. Se o instrumento da transição "pelo alto" é o Estado, isso significa que há uma tendência, em tais formações, ao fortalecimento do que Gramsci — no contexto de sua teoria "ampliada" do Estado — chama de "sociedade política" (os aparelhos militares e burocráticos de *dominação* e de *coerção*), enquanto permanece subalterna a "sociedade civil" (o conjunto dos aparelhos "privados" através dos quais uma classe ou um bloco de classes luta pela *hegemonia* e pela *direção político-moral*). Tais formações, em suma, seriam mais próximas do "Oriente" do que do "Ocidente".

Se essa distinção gramsciana entre "Ocidente" e "Oriente" fosse entendida de modo estático, disso decorreria uma conclusão inevitável: precisamente na medida em que a forma de desenvolvimento adotada pelo Brasil foi a revolução passiva, a formação social brasileira seria de

tipo "oriental" e, por conseguinte, não se poderia aplicar ao Brasil de hoje a teoria "ampliada" do Estado. A reflexão de Gramsci traria contribuições à compreensão da realidade brasileira somente em nível historiográfico, mas não teria validade — ou teria apenas validade parcial — na análise de nosso presente e na elaboração de alternativas para nosso futuro. Mas, antes de aceitar essa conclusão (que certamente agradaria aos seguidores brasileiros do "marxismo-leninismo"), é preciso examinar mais de perto a definição gramsciana de "Oriente" e "Ocidente". Recordemos a célebre passagem de Gramsci:

> *No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil havia uma justa relação e, quando se dava um abalo do Estado, percebia-se imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual havia uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; a proporção variava de Estado para Estado, decerto, mas precisamente isso exigia um rigoroso reconhecimento de caráter nacional.*[36]

Essa distinção foi elaborada por Gramsci diante da necessidade de dar resposta teórica a uma precisa questão prática: explicar as razões por que o modelo estratégico dos bolcheviques fracassara nos países capitalistas mais desenvolvidos da Europa. Demonstrando que nesses países o Estado assumira uma forma "ampliada", Gramsci pôde formular uma nova estratégia capaz de substituir a "guerra de movimento", válida no "Oriente", e por isso aplicada com sucesso à Rússia, pela "guerra de posição", que seria adequada à luta pelo socialismo no "Ocidente". Dado que Gramsci se vale de metáforas geográficas, poder-se-ia supor que ele conceba a distinção entre "Oriente" e "Ocidente" como um dado estático. Essa suposição é falsa: a "ocidentalidade" de uma formação social é para ele o *resultado* de um processo *histórico*. Gramsci não se limita a registrar a presença sincrônica de formações de tipo "oriental" ou "ocidental", mas indica também os processos histórico-sociais, diacrônicos, que fazem com que uma formação social *se torne* "ocidental", ou, mais concretamente, que passe a ter um Estado "ampliado", no qual exista uma "justa relação" entre Estado e sociedade civil.

Numa passagem na qual se refere à fórmula da "revolução permanente" (ou seja, uma modalidade da "guerra de movimento"), na acepção em que a conceberam Marx e Engels em 1850, Gramsci observa: "A fór-

mula é própria de um período histórico no qual não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade se encontrava ainda sob muitos aspectos, por assim dizer, num estado de fluidez".[37] Porém, de modo gradual, à medida que o desenvolvimento dos processos de socialização da produção leva a uma crescente socialização também da participação política, essa "fluidez" própria da época do liberalismo elitista (ou seja, da época caracterizada por uma cidadania restrita), é superada por uma nova situação, na qual — como ele diz — "as relações organizativas internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças, e a fórmula tipo-1848 da 'revolução permanente' é elaborada e superada na ciência política pela fórmula da 'hegemonia civil'. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição".[38] Quando isso ocorre — e Gramsci situa essa virada em torno de 1870 —, as sociedades européias começam a se "ocidentalizar". Em outras palavras: o Estado "restrito", característico da primeira metade do século XIX, torna-se um Estado "ampliado", "complexo", "maciço", no qual o crescente protagonismo das massas se traduz na criação de uma rede articulada de "aparelhos privados de hegemonia". E isso impõe, como Gramsci não deixa de observar, uma mudança de estratégia por parte do movimento operário.

Vale a pena recordar que, na passagem acima citada, há dois pontos que devem ser sublinhados. Antes de mais nada, Gramsci afirma que a necessidade de uma nova teoria marxista do Estado — e, portanto, de uma nova estratégia socialista — não é imposta apenas pela existência sincrônica de sociedades "orientais" e "ocidentais", mas também pela diferença diacrônica, no interior das sociedades hoje "ocidentais" de períodos caracterizados pela debilidade das organizações populares e períodos marcados por uma intensa socialização da política. Nesse sentido, Gramsci observa que a "guerra de movimento" não é válida apenas para os Estados absolutistas ou despóticos de tipo claramente "oriental", mas o era também para os Estados liberais elitistas da primeira metade do século XIX, enquanto a "guerra de posição" torna-se válida para os Estados democráticos modernos. Em segundo lugar, pode-se supor — embora Gramsci não se tenha manifestado explicitamente a respeito — que esse processo de "ocidentalização", por ele descrito como próprio das sociedades européias, possa também se verificar, em épocas diversas e de modo tardio, em outras regiões do mundo. Seria esse o caso não apenas do Japão, país geograficamente "oriental", mas também — e é

isso que aqui mais nos interessa — de um grande número de países da América Latina.

Devemos agora responder a uma questão fundamental: a sociedade brasileira é de tipo "oriental" ou de tipo "ocidental"? Em outras palavras: aceita a idéia de que a dinâmica de "ocidentalização" é um fenômeno potencialmente universal, a que grau de amadurecimento já chegou tal processo no caso brasileiro? A resposta tem implicações de grande alcance: por um lado, é condição *sine qua non* para uma adequada definição marxista da sociedade brasileira de hoje; por outro, depende em grande medida dessa resposta a escolha da justa estratégia que a esquerda brasileira deve adotar em suas lutas pela democracia e pelo socialismo.

Uma visão de conjunto — ainda que superficial — da evolução histórica do Brasil mostra o fato de que houve (como causa e efeito dos processos de revolução passiva) um longo período, que compreende toda a fase imperial e uma parte da republicana, no qual a sociedade brasileira apresentava fortes traços típicos do modelo "oriental" no que se refere à relação entre Estado e sociedade civil.[39] Contudo, deve-se deixar claro que, já na época imperial, existiam no Brasil partidos políticos, tornados necessários em função da existência de um Parlamento. Por outro lado, com a Proclamação da República, o Estado torna-se formalmente laico e a Igreja Católica deixa de ser um "aparelho ideológico *de Estado*" para se transformar, juntamente com as outras igrejas minoritárias, num "aparelho *privado* de hegemonia."[40] Desde o início do século XX, os processos de auto-organização popular levaram à formação de sindicatos. Assistimos, de resto, a fases relativamente longas em que o regime vigente era formalmente liberal e, nessa medida, tornava possível o desenvolvimento de germes de sociedade civil. Portanto, nesse sentido, a formação social brasileira jamais foi tão "oriental" quanto a Rússia czarista ou a China pré-revolucionária. Houve, em nosso passado, muitos traços peculiares que nos aproximavam das sociedades liberais européias da primeira metade do século XIX.

Contudo, o que torna possível afirmar a predominância de pontos de semelhança com o modelo "oriental" é o fato de que não só a sociedade civil era até pouco tempo "primitiva e gelatinosa", mas também de que o Estado — ao contrário das mencionadas sociedades liberais — foi sempre bastante forte. No curso da época imperial, por exemplo, o papel efetivo do Parlamento (e, portanto, dos partidos) era bastante exíguo, comprimido pelo Executivo com seu vasto aparelho burocrático. Nem se deve esquecer a presença do instituto da escravidão, que excluía de qualquer

direito, até mesmo civil, uma parte substancial da população; basta a existência da escravidão, ao que me parece, para tornar ainda mais plausível a afirmação de que a sociedade brasileira da época imperial era predominantemente "oriental".[41]

Essa situação não sofreu alterações notáveis com a Abolição e a Proclamação da República. Tal como a Independência, também a República foi resultado de uma ação "pelo alto", de um golpe, o que impediu a participação ativa das massas populares. Por conseguinte, o bloco de poder que predominou na Primeira República (1889-1930) foi tão oligárquico quanto o da época imperial, com a única diferença de que, no interior dessa oligarquia, a burguesia agrária ligada à exportação do café tornou-se a fração hegemônica. As instituições liberais republicanas então criadas não eram de molde a favorecer o desenvolvimento de uma verdadeira sociedade civil. O Parlamento permaneceu mero apêndice do Executivo, reforçado este, ademais, pela adoção do sistema presidencialista de governo; os partidos políticos, todos de dimensão somente regional, não passavam de clientelas a serviço das oligarquias estaduais e de suas políticas transformistas. De resto, a utilização da repressão contra as tentativas de organização autônoma do proletariado e das camadas médias foi uma prática constante na Primeira República: o Brasil atravessou grande parte desse período sob "estado de sítio", ou seja, numa situação em que estavam suspensos os direitos constitucionais.

Mas seria um erro ignorar as mudanças que se iniciam com a República e que se afirmam sobretudo a partir dos anos 20. A abolição da escravidão e, mais tarde, o começo do processo de industrialização fazem com que o capitalismo se torne o modo de produção predominante no Brasil; a estrutura social do país se torna mais complexa, mais moderna, ainda que o "moderno" permaneça estreitamente vinculado com o atraso pré-capitalista, sobretudo no campo. Malgrado a repressão, as novas classes e camadas sociais contestam o poder oligárquico da Primeira República: crescem os sindicatos operários e aumentam as greves econômicas e políticas; as camadas médias exigem uma maior participação na vida política, enquanto sua vanguarda militar, os tenentes, escolhe o caminho da insurreição armada.

O modo pelo qual as classes dominantes reagiram a essas pressões "de baixo" foi a realização de uma outra revolução passiva, a chamada "Revolução de 1930", através da qual — como já observei — os setores mais modernos da oligarquia agrária conquistaram uma posição hegemônica no bloco de poder, cooptando ao mesmo tempo a ala mais

moderada da liderança das camadas médias, os tenentes. Essa solução "pelo alto" obstaculizou em parte as tendências "ocidentalizantes" que vinham se desenvolvendo na década anterior. Mas só em parte. Já me referi a esse período da vida brasileira e, em particular, às condições que levaram em 1937 à ditadura de Vargas. Basta agora recordar que a modernização capitalista do Brasil se reforçou no decorrer dos anos 30 e, sobretudo, durante o "Estado Novo" varguista. Os pressupostos *objetivos* de uma sociedade civil autônoma haviam sido criados; seus resultados *subjetivos* (ou seja, a formação de aparelhos de hegemonia independentes do Estado) podiam certamente sofrer um processo repressivo, como ocorreu sob a ditadura de Vargas; mas, em si, aqueles pressupostos já não eram mais elimináveis.

Em 1945, com a queda da ditadura e o retorno à democracia (ainda que limitada), o processo de "ocidentalização" da sociedade brasileira tornou-se mais nítido. O PCB, que volta à legalidade, torna-se pela primeira e única vez um partido de massa, obtendo cerca de 10% dos votos. Os outros partidos que nascem nesse momento assumem dimensão nacional e perfil ideológico mais nítido. Também os sindicatos operários tornam-se cada vez mais importantes na vida econômica e política do país, ainda que continuem subordinados a uma estrutura corporativa. Apesar de alguns episódios regressivos (como a proibição do funcionamento legal do PCB em 1947), a tendência à "ocidentalização" da sociedade brasileira continuou a predominar, reforçando-se ainda mais no período 1955-1964.

Essa tendência foi obviamente freada pelo golpe de Estado de 1964, que deu início à mais longa ditadura da história brasileira. O regime militar que dele resultou, sobretudo, depois do AI-5, buscou por todos os meios quebrar os organismos autônomos da sociedade civil. Ao mesmo tempo, o extraordinário fortalecimento do Estado — não só de seus aparelhos repressivos, mas também dos inúmeros organismos tecnocráticos de intervenção na economia — contribuiu para "desequilibrar" a relação entre Estado e sociedade civil, tornando-a aparentemente pouco "ocidental". Apesar de tudo, porém, a sociedade civil — embora por vezes duramente reprimida — sempre conservou uma margem de autonomia real. Mais que isso: cresceu e se diversificou a partir de meados dos anos 70, quando um forte carecimento de auto-organização envolveu os operários, os camponeses, as mulheres, os jovens, as camadas médias, os intelectuais e até mesmo setores da burguesia. O movimento de massa em favor da eleição direta para a presidência da República, que desempenhou um

papel decisivo na derrota definitiva da ditadura militar, foi a culminação desse processo de fortalecimento da sociedade civil, que assumiu dimensões até então inéditas na história do Brasil.

Como se pode explicar o aparente paradoxo de uma sociedade civil crescer e ampliar sua autonomia sob um regime ditatorial? Antes de mais nada, deve-se recordar que o regime militar brasileiro, malgrado a intensa utilização da coerção e mesmo do terrorismo de Estado, sobretudo nos anos 1969-1976, jamais foi uma ditadura fascista clássica, ou seja, não foi um regime reacionário *com bases de massa organizadas*.[42] Apoiando-se na camada militar-tecnocrática, esse regime não foi capaz de criar organismos capazes de conquistar uma hegemonia real na sociedade civil, nem fazer funcionar os aparelhos desta como "correias de transmissão" de um Estado totalitário, como ocorreu na Itália e na Alemanha. Pode-se falar aqui de fascismo somente se aceitarmos o termo "fascismo pelo alto", aplicado por Barrington Moore Jr. ao Japão pré-bélico.[43] Para obter um consenso mínimo, a ditadura foi assim obrigada a tolerar a presença do Parlamento (ainda que emasculado) e de um partido de oposição, o MDB, que se transformou progressivamente numa ampla frente política de todas as forças antiditatoriais. É certo que o regime se empenhou em conquistar o consenso de amplas faixas da população. Mas o consenso buscado (e por vezes obtido) foi sempre um consenso *passivo*, que pressupunha a atomização das massas e não era capaz de se expressar através de organizações que, a partir de baixo, dessem apoio ativo à ditadura. O regime, em suma, era "desmobilizador". Sua legitimação ideológica não era de tipo fascista. Tratava-se, antes, de uma espécie de "ideologia da antiideologia", ou seja, de um pragmatismo tecnocrático que contrapunha a "eficiência" às ideologias em geral e aos conflitos políticos, acusados de "dividirem a nação" e, portanto, de porem em risco a "segurança" requerida pelos militares como condição para o desenvolvimento econômico.

A partir da crise do "milagre econômico", tornada evidente em 1974, essa tentativa de legitimação entrou progressivamente em colapso, como o demonstram as derrotas sofridas pela ditadura nas eleições parlamentares de 1974, 1978 e 1982. Ela perdeu rapidamente as bases de consenso não somente entre as camadas médias, mas inclusive entre alguns segmentos da burguesia monopolista que a haviam anteriormente apoiado com decisão. No contexto dessa profunda crise de legitimação, os aparelhos da sociedade civil puderam de novo voltar à luz, hegemonizados agora por um amplo arco de forças antiditatoriais, que ia da esquerda

socialista aos conservadores "esclarecidos". O "feiticeiro" desencadeara forças que já não podia controlar. Pondo em prática uma política econômica fortemente modernizadora, a ditadura promoveu um espetacular desenvolvimento das forças produtivas: sob a égide de uma "revolução-restauração", o Brasil ingressou na fase do capitalismo monopolista de Estado. E essa modernização, mesmo sendo "conservadora" — na medida em que manteve e aprofundou a dependência ao imperialismo, as disparidades regionais e a distribuição desigual de propriedade e de renda —, consolidou de modo irreversível os pressupostos objetivos da "ocidentalização" da sociedade brasileira.[44]

É daqui que se origina a crise dos modelos interpretativos terceiro-internacionalistas próprios da velha esquerda. Se o Brasil é hoje uma sociedade "ocidental", então não mais se podem imaginar formas de transição ao socialismo centradas na "guerra de movimento", no choque frontal com os aparelhos coercitivos de Estado, em rupturas revolucionárias entendidas como explosões violentas e concentradas num breve lapso de tempo. Começa a emergir também no Brasil uma esquerda moderna, que tem em comum o fato de ter assimilado uma lição essencial da estratégia gramsciana: o objetivo das forças populares é a conquista da hegemonia, no curso de uma difícil e prolongada "guerra de posições". Ora, no caso brasileiro, isso significa que a consolidação da democracia pluralista, bem como seu ulterior aprofundamento numa "democracia de massas",[45] devem ser considerados ponto de partida e, ao mesmo tempo, condição permanente de nosso caminho para um socialismo *democrático*.

Desse modo, o pensamento de Gramsci é capaz de fornecer sugestões não somente para a interpretação de nosso passado, mediante os conceitos de "revolução passiva" e de "transformismo", mas também para a análise de nosso presente, através da noção de "Estado ampliado"; e pode também contribuir para a elaboração de uma estratégia de luta pela democracia e pelo socialismo, concebida como "guerra de posição". É aqui que devem ser buscadas as raízes da grande influência do pensamento de Gramsci no Brasil de hoje e, em particular, do papel fundamental que ele tem desempenhado no processo de autocrítica e de modernização que envolve a esquerda brasileira.

Mas os que "adotaram" Gramsci no Brasil e buscam "traduzi-lo" em "brasileiro" não podem esquecer uma de suas mais lúcidas advertências metodológicas. Depois de ter lamentado o fato de que a morte prematura de Lênin o houvesse impedido de aprofundar suas intuições sobre

a diferença entre "Oriente" e "Ocidente", Gramsci aponta a "tarefa fundamental" de um verdadeiro pensador marxista.

> *Ilitch [Lênin] — diz Gramsci — não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo levando-se em conta que ele podia aprofundá-la só teoricamente, já que* a tarefa fundamental era nacional, *ou seja, requeria um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil [...]. [Esse terreno muda] de Estado para Estado, como é evidente, mas precisamente isso requer* um cuidadoso reconhecimento de caráter nacional.[46]

Sem negar os progressos realizados, cumpre admitir que esse reconhecimento, no caso brasileiro, ainda está em grande parte por ser feito.

NOTAS

[1] Sobre isso, cf. os vários documentos do PT incluídos em Moacir Gadotti e Otaviano Pereira. *Pra que PT. Origem, projeto e consolidação do Partido dos Trabalhadores*. São Paulo, Cortez, 1989.

[2] O pesquisador Dainis Karepovs registrou a presença de referências a Gramsci no Brasil já nos anos 30, quando o revolucionário italiano ainda estava vivo; é o caso da edição brasileira da brochura do romancista francês Romain Rolland, *Os que morrem nas prisões de Mussolini: Antonio Gramsci*, São Paulo, Udar, 1935, e do ensaio assinado por um exilado italiano (na verdade Goffredo Rossini), "Enquanto se prepara o 'raid' de Balbo — Como se assassina Antonio Gramsci", *O Homem Livre*, nº 4, 17 de junho de 1933. (Cf. a carta de D. Karepovs publicada em *Teoria & Debate*, São Paulo, nº 10, abril-maio de 1990, p. 72). A mais documentada narrativa das vicissitudes da recepção de Gramsci no Brasil está contida no livro de Ivete Simionatto, *Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social*. São Paulo-Florianópolis, Cortez-UFSC, 1995, pp. 89-170; além dos textos já referidos por Karepovs e daqueles posteriores a 1960, I. Simionatto registra em seu livro apenas um texto sobre Gramsci publicado no Brasil na década de 1940, a resenha de E. Carrera Guerra, "As cartas de Gramsci", *Literatura*, Rio de Janeiro, ano II, nº 6, out./dez. de 1947, pp. 45-8. Apesar do importante registro de textos sobre Gramsci publicados em nosso país antes dos anos 60, ambos os autores reconhecem o fato de que esses três escritos (dois dos quais de autores estrangeiros) não têm por objeto as categorias *teóricas* do pensador italiano.

[3] Há referências a Gramsci em C.N. Coutinho, "Problemática atual da dialética", *Ângulos*, Salvador, nº 17, 1961, pp. 38 e ss; Id., "Do existencialismo à dialética: a trajetória de Sartre", *Estudos Sociais*, Rio de Janeiro, nº 18, dezembro de 1963, pp. 148 e ss.; e Leandro Konder, "Problemas do realismo socialista", *Estudos Sociais*, nº 17, junho de 1963, pp. 48 e ss. Konder voltou a falar de Gramsci em seus livros *Marxismo e alienação*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, *passim*, e *Os marxistas e a arte*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, particularmente pp. 109-20. Também Michael Löwy refere-se a Gramsci em "Consciência de classe e partido revolucionário", *Revista Brasiliense*, São Paulo, nº 41, maio/jun. de 1962, pp. 57 e ss. Embora Löwy não fosse vinculado ao PCB, a *Revista Brasiliense* era dirigida por intelectuais ligados ao Partido, como Caio Prado Júnior e Elias Chaves Neto. Contudo, é interessante observar que, ao contrário de Coutinho e de Konder, Löwy não se refere ao Gramsci filósofo e sociólogo da cultura, mas sim ao teórico político, com especial interesse pelo período de *L'Ordine Nuovo*, quando Gramsci teoriza sobre os conselhos de fábrica. Trata-se, porém, de uma linha de investigação que, na época,

permaneceu marginal. O interesse pelo jovem Gramsci, por exemplo, só volta a aparecer como *objeto privilegiado* em 1984, quando o tema ocupa toda uma tese de doutoramento defendida na USP por Edmundo Fernandes Dias e depois publicada em livro com o título *Democracia operária*, Campinas, Editora da Unicamp, 1987, 2 vols.

[4] Na Argentina, onde a recepção de Gramsci tem início já nos anos 50, a situação foi diversa: Gramsci, desde o primeiro momento, foi parte de uma luta política no interior do PCA e seu pensamento foi muito cedo utilizado para um exame da história argentina. Cf., sobre isso, o excelente livro do saudoso José Aricó, *La cola del diablo, Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, pp. 31-62, bem como os ensaios de Leandro O. Ferreyra, "Categorie gramsciane in Hector P. Agosti", e de Edgardo H. Logiudice, "Gramsci e il dramma della cultura politica argentina", ambos em Biaggio Muscatello (org.), *Gramsci e Il marxismo contemporaneo*, Roma, Riuniti, 1990, respectivamente pp. 267-76 e 277-88.

[5] Para o elenco completo dos livros de Gramsci publicados no Brasil nessa época e até 1988, cf. *Bibliografia de Gramsci no Brasil*, em C.N. Coutinho e M. A. Nogueira (eds.), *Gramsci e a América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pp. 153-9. Essa bibliografia registra 13 títulos em sua parte ativa.

[6] C.N. Coutinho e L. Konder, "Nota sobre Antonio Gramsci", em A. Gramsci, *Concepção dialética da história*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, pp. 1-6.

[7] Cf., por exemplo, as "orelhas" — assinadas por C.N. Coutinho — para os volumes *Os Intelectuais e a organização da cultura* e *Literatura e vida nacional* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, ambos de 1988). Não há nenhuma referência a um virtual uso brasileiro das categorias gramscianas nas "orelhas" que Luiz Mário Gazzaneo — um dos principais responsáveis pela edição de Gramsci entre nós — redigiu para *Concepção dialética da História* e *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, respectivamente 1966 e 1968). É curioso observar que Otto Maria Carpeaux, que não era nem comunista nem gramsciano, teve nesse momento uma visão mais "concreta" do que os intelectuais comunistas que editavam Gramsci: num generoso artigo escrito em 1966 ("A vida de Gramsci", in *Revista Civilização Brasileira*, nº 7, março de 1966, p. 345), Carpeaux — revelando-se atento às reflexões políticas de Gramsci sobre a "questão meridional" italiana — não hesitava em dizer que um dos principais ensinamentos do pensador italiano para os brasileiros seria o de induzir ao reconhecimento da "necessidade de uma radical reforma agrária, reconhecendo que aquilo que na Itália é o Sul é, exatamente, no Brasil, o Nordeste".

[8] Na época, Caio Prado Júnior criticou duramente o emprego dos paradigmas terceiro-internacionalistas pelo PCB (cf. *A revolução brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1966, pp. 33-114), mas não apresentou uma real alternativa para os mesmos.

[9] "A Bibliografia de Gramsci no Brasil", cit., registra apenas um artigo sobre nosso autor até 1975: o de Otto Maria Carpeaux, citado na nota 7. Ocorreram nesse período algumas esparsas tentativas de discutir Gramsci na universidade, em particular na USP, sob a responsabilidade de Oliveiros S. Ferreira e de Francisco Weffort (cf. I. Simionato, *Gramsci*, cit., pp. 111 e ss.); mas é curioso registrar que um aluno de Weffort à época, Marco Aurélio Nogueira, fez mais tarde, em entrevista a Simionatto (*ibid.*, p. 114), a seguinte observação: "Não se trazia o Gramsci marxista, ou marxista-leninista, ou o Gramsci fiel ao pensamento de Marx. Era o Gramsci a meio caminho entre o marxismo e o liberalismo".

[10] C. N. Coutinho, *Gramsci*, Porto Alegre, L & PM, 1981, p. 12.

[11] M. A. Nogueira, "Gramsci, a questão democrática e a esquerda no Brasil", in C. N. Coutinho e M. A. Nogueira (orgs.), *Gramsci e a América Latina*, cit., p. 137. Esse ensaio de

Nogueira é um ótimo relato crítico das vicissitudes do gramscismo político nos anos 1979-1985.

[12] Esse é o título de um ensaio de minha autoria, que provocou muitas polêmicas (fora e dentro do PCB) quando foi publicado: "A democracia como valor universal", in *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 9, março de 1979, pp. 33-48 (depois, numa versão ampliada, em C.N. Coutinho, *A democracia como valor universal e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Salamandra, 1984, pp. 17-48).

[13] Vejamos alguns exemplos: Mário Innocentini, *O conceito de hegemonia em Gramsci*, São Paulo, Tecnos, 1979; Renato Ortiz, *A consciência fragmentada*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, pp. 45-65, 109-56 e 157-92; Alba M. P. de Carvalho, *A questão da transformação e o trabalho social. Uma análise gramsciana*, São Paulo, Cortez, 1968; Luna G. Mochcovitch, *Gramsci e a escola*, São Paulo, Ática, 1988; A. Tavares de Jesus, *Educação e hegemonia no pensamento de Antonio Gramsci*, São Paulo, Cortez, 1989; Sônia F. Teixeira (org.), *Reforma sanitária: em busca de uma teoria*, São Paulo, Cortez, 1989; Paolo Nosella, *A escola de Gramsci*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1992; Edmundo L. Arruda Jr. e Nilson Borges Filho (orgs.), *Gramsci, Estado, direito e sociedade*, Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1995.

[14] Assim como no campo da política, a presença de Gramsci na universidade brasileira não sofreu um refluxo significativo depois do colapso do "socialismo real". No ano do seu centenário, ou seja, em 1991, pelo menos cinco universidades brasileiras promoveram simpósios específicos sobre sua obra (Sergipe, Espírito Santo, São Paulo, Campinas e Rio Grande do Sul). Dois livros comemorativos foram publicados nessa data: Giuseppe Staccone, *Gramsci — 100 anos. Revolução e política*, Petrópolis, Vozes, 1991; e J. Luiz Marques e L. Pilla Vares (orgs.), *Gramsci, Cem anos de um pensamento vivo*, Porto Alegre, Palmarinca, 1991. Além disso, muitas teses universitárias continuam a ser dedicadas à sua obra ou a aspectos do seu pensamento. De resto, os velhos volumes gramscianos continuam a conhecer sucessivas reedições; e foram publicados, nos últimos anos, novos textos de e sobre Gramsci.

[15] Mencionaria, entre outros, os trabalhos de Luis Eduardo Wanderley, *Educar para transformar*, Petrópolis, Vozes, 1984; de Pedro Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe*, Petrópolis, Vozes, 1985; e alguns ensaios de Luiz Alberto Gómez de Souza e de Yves Lesbaupin.

[16] Luigi Bordin, *O marxismo e a teologia da libertação*, Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1987, pp. 121 e 123. Sobre o tema, cf. também o excelente ensaio de José Ramos Regidor, "Presenza di Gramsci nella teologia della liberazione", in IG *Informazioni*, Roma, Istituto Gramsci, nº 4, 1989, pp. 75-89.

[17] J.G. Merquior, *O marxismo ocidental*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987, pp. 135-55.

[18] O.S. Ferreira, *Os 45 cavaleiros húngaros. Uma leitura dos Cadernos de Gramsci*, São Paulo-Ucitec, Brasília-Editora da UnB, 1986, sobretudo pp. 221-314. Para uma análise mais ampla desse livro, cf. minha resenha in *Folha de S.Paulo*, 25.04.1987, p. A-37.

[19] A breve referência ao Brasil, feita no contexto de uma interessante observação sobre o papel dos intelectuais na América Latina, encontra-se in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turim, Einaudi, 1975, pp. 1528-9.

[20] Um outro importante e fecundo terreno do uso brasileiro de Gramsci, ao que me parece, é a análise dos problemas de nossa cultura e da história dos nossos intelectuais à luz da noção de "nacional-popular". Sobre isso, cf. C.N. Coutinho, *Cultura e sociedade no*

Brasil, Ensaios sobre idéias e formas, Belo Horizonte, Oficina do Livro, 1990, pp. 13-68; Marilena Chauí, *O nacional e o popular na cultura brasileira. Seminários*, São Paulo, Brasiliense, 1986; e Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

[21] Entre os autores que examinaram aspectos da história brasileira à luz do conceito de "via prussiana", em articulação com a categoria gramsciana de "revolução passiva", cf. C.N. Coutinho, "O significado de Lima Barreto na literatura brasileira", *in* Vários Autores, *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, pp. 1-56, e *A democracia como valor universal*, cit., *passim*; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, pp. 123 e ss.; e Marco Aurélio Nogueira, *As desventuras do liberalismo*, Rio de janeiro, Paz e Terra, 1984.

[22] Cf., por exemplo, os ensaios de Christine Buci-Glucksmann e de Franco de Felice, *in* Vários Autores, *Politica e storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, vol. I, pp. 99-126 e 161-220. É significativo que uma das mais importantes e fecundas contribuições ao tema provenha da América Latina: cf. Dora Kanoussi e Javier Mena, *La revolución pasiva: una lectura de los "Cuadernos de la cárcel"*, Puebla, Universidade Autónoma de Puebla, 1985.

[23] *Quaderni*, p. 2140.

[24] Christine Buci-Glucksmann e Göran Therborn, *Le défi social-démocrate*, Paris, Maspero, 1981.

[25] *Quaderni*, pp. 1324-5.

[26] *Ibid.*, p. 1767.

[27] Esse período foi analisado, à luz de conceitos gramscianos, por Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, cit., pp. 128 e ss.

[28] *Quaderni*, p. 1228.

[29] *Ibid.*

[30] Deve-se observar que Gramsci recusa explicitamente a possibilidade de uma leitura "positiva" do conceito de revolução passiva: "Portanto — diz ele —, "não teoria da 'revolução passiva' como programa, como foi o caso nos liberais italianos do *Risorgimento*, mas como *critério de interpretação* nos casos em que há ausência de outros elementos ativos de modo determinante" (*Quaderni*, p. 1827).

[31] *Ibid.*, p. 1823.

[32] *Ibid.*, p. 1824.

[33] Cf. Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975, pp. 310 e ss. Embora seja citado apenas na bibliografia (e é significativo que o título arrolado seja *Il Risorgimento*, em que o conceito de "revolução passiva" aparece mais claramente elaborado), parece evidente sua influência nesse importante trabalho de Florestan Fernandes.

[34] *Quaderni*, p. 962.

[35] Os efeitos do transformismo sobre a intelectualidade brasileira, em particular seu impacto negativo na elaboração de uma cultura nacional-popular entre nós, foram analisados por mim, com a utilização de conceitos gramscianos, no ensaio "Cultura e democracia no Brasil", agora incluído em C. N. Coutinho, *A democracia como valor universal*, cit., pp. 121-61.

[36] *Quaderni*, p. 866.

[37] *Ibid.*, p. 1566.

[38] *Ibid.*

[39] Em seu ensaio sobre Gramsci, Juan Carlos Portantiero (*Los usos de Gramsci*, cit., pp. 124 e ss.), coloca-se também a questão da caracterização da América Latina como "Oriente" ou "Ocidente". Partindo de uma aguda distinção entre dois tipos de "Ocidente" em Gramsci, Portantiero afirma a impossibilidade de tratar como sociedades "orientais" os países mais desenvolvidos da América Latina (Argentina, Brasil, Colômbia, Chile, México, Uruguai e Venezuela), que são para ele casos típicos de um "Ocidente" periférico e tardio. Estou inteiramente de acordo com essa conclusão. Mas creio que o inegável fato da "ocidentalização" desses países não exclui que, num certo período da sua história, eles tenham apresentado traços predominantemente "orientais", ainda que — como tento demonstrar para o caso brasileiro — estejamos diante de um "Oriente" bastante peculiar, tendo em vista a presença, desde a Independência, de elementos "ocidentais".

[40] Para a distinção entre "aparelho ideológico de Estado" e "aparelho privado de hegemonia", cf. C. N. Coutinho, *Gramsci*, Rio de janeiro, Campos, 1989, pp. 79 e ss.

[41] Uma bela análise do período imperial no Brasil se encontra em M. A. Nogueira, *As desventuras do liberalismo*, cit., que se vale explicitamente das categorias gramscianas.

[42] Essa concepção do fascismo tem suas origens em Gramsci e foi aprofundada por P. Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, cit.

[43] Cf. Barrington Moore Jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, ed. Italiana, Turim, Einaudi, 1969, pp. 487 e ss.

[44] Os dados sobre o atual nível da modernização brasileira, tanto no plano econômico-social quanto no da organização da sociedade civil, podem ser encontrados no importante ensaio de Wanderley Guilherme dos Santos, "A pós-'revolução' brasileira", *in* Vários Autores, *Brasil, sociedade democrática*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, pp. 223-336.

[45] Utilizo o conceito de "democracia de massas" no sentido que lhe é atribuído por Pietro Ingrao (cf., por exemplo, *Mase e potere*, Roma, Riconiti, 1977, pp. 223 e ss.)

[46] *Quaderni*, p. 866.

PARTE II

INTERPRETAÇÕES

3

CONCEPÇÕES COMUNISTAS DO BRASIL DEMOCRÁTICO: ESPERANÇAS E CRISPAÇÕES (1944-1954)

João Quartim de Moraes

Entre a direita neoliberal que pensa ter acertado as contas com a política marxista ao classificá-la como "totalitária" e os desiludidos com o comunismo que, quando não retomam a mesma classificação, criticam o caráter meramente formal ou tático da concepção de democracia sustentada pelos comunistas em geral e pelos comunistas brasileiros em particular, parece exíguo o espaço teórico em que se inscreve nosso tema. A pouca coisa — nada, segundo os mais pessimistas — reduzir-se-ia a contribuição marxista à teoria e à prática da democracia em nosso país.

Descontados os argumentos inspirados pelo anti-comunismo mais rançoso e vulgar, há sem dúvida observações pertinentes nesta avaliação negativa, embora quase sempre elas "chovam no molhado": as instituições políticas constituem, para os marxistas — comunistas ou não — uma superestrutura social e portanto *não* constituem nem o princípio de explicação, nem o princípio de evolução das sociedades. Acusar os marxistas, em nome de uma concepção que faz da democracia o alfa e o ômega das relações sociais, de a subestimarem, é, portanto, arrombar uma porta aberta.

A visão comunista do Brasil democrático no ocaso do Estado Novo

A 23 de maio de 1945, Luis Carlos Prestes compareceu, pela primeira vez em sua vida de dirigente revolucionário, a um comício no Brasil. Entre 1924 (quando levantou sua unidade, no Rio Grande do Sul, em apoio aos revolucionários de São Paulo) e 1927 (quando a Coluna à qual deu o nome internou-se na Bolívia), havia combatido de armas na mão a apodrecida República oligárquica. Entre 1927 e 1935, permaneceu exilado, voltando clandestino ao Brasil para dirigir a luta revolucionária contra a ditadura de Getúlio Vargas, que culminou na trágica quixotada de novembro de 1935. Preso logo a seguir, no início de 1936, só foi libertado pela anistia decretada em abril de 1945. Donde a importância, não apenas política, mas também biográfica, de seu discurso no estádio do Vasco da Gama. O legendário comandante da Grande Marcha guerrilheira, o herói exilado para o qual convergiram, até 1930, as melhores esperanças da opinião democrática brasileira (quem, senão ele, deveria comandar o levante nacional contra o regime corrupto dos donos do café?), o chefe comunista que no mais fundo dos cárceres do Estado Novo mantivera intacta — a despeito de sua pesada responsabilidade no desastre de 1935 — a auréola de Cavaleiro da Esperança, tornava-se, aos 48 anos de idade, um tribuno de massas.

Referência obrigatória de todo e qualquer exame da política comunista entre 1945 e 1947, o discurso de Prestes a 23 de maio de 1945 é em geral apresentado, não sem razão, de resto, ao lado do que fez em Recife, a 26 de novembro do mesmo ano (quando Getúlio já havia sido deposto pelo golpe de Dutra e Goes Monteiro, os mesmos que, oito anos antes, haviam dado, a serviço de Getúlio, o golpe que instituíra a ditadura do Estado Novo), como expressão paradigmática do programa de "União Nacional", isto é, da aliança com o governo de Getúlio Vargas em nome da unidade de todas as forças antifascistas. Para o presente estudo, entretanto, seu maior interesse está na importância retórico-propagandística, senão teórico-programática, que atribui à palavra "democracia". Em nome dela, com efeito, o discurso se abre e se fecha: "É com a mais funda emoção que participo desta festa em que o povo, essencialmente democrata e anti-fascista de nossa querida cidade, festeja a primeira grande vitória da democracia em nossa terra".

A este exórdio responde o último apelo da peroração final: "Viva o Brasil democrata e progressista".

O valor semântico de um termo se determina por seu contexto. No discurso de Prestes, "democracia" se opõe a "fascismo". Em 1945, esta acepção do termo correspondia plenamente ao momento histórico internacional. Transpô-la ao Brasil trazia certos constrangimentos, dado o inegável parentesco ideológico entre o Estado Novo e o regime mussoliniano. Obviamente, ao declarar guerra, em 1943, ao eixo nazi-fascista e ao decretar a anistia política em abril de 1945, Getúlio havia politicamente virado a página daquele parentesco. Logo mais, a 28 de maio de 1945, iria convocar eleições gerais. Obviamente também, não era o Getúlio do Estado Novo e sim o da virada antifascista de 1943 e o da abertura liberalizante de 1945 que Prestes estava tratando como aliado. A já referida frase de abertura do discurso não deixa dúvidas a este respeito: a anistia constituiu "a primeira grande vitória da democracia em nossa terra". Vitória conquistada pelo povo, como dirá adiante, e portanto vitória da luta *contra* o Estado Novo.

Já a contextualização do apelo final ("Viva o Brasil democrata e progressista"), exatamente por trazer a marca do tempo histórico, ilustra com luz crua um aspecto bem mais contestável da concepção de democracia do chefe comunista: "Viva o Exército Vermelho e o guia genial dos povos soviéticos, o marechal Stálin!"

O Exército Vermelho, como reconhecem todos os historiadores honestos da Segunda Guerra Mundial, quebrou a máquina bélica do nazismo em Stalingrado e virou irreversivelmente a correlação de forças. Do início de 1943 em diante, as hordas hitlerianas não pararam de ceder terreno, até Berlim. Stálin, enquanto ditador todo-poderoso da União Soviética, participou de todas as decisões importantes que conduziram à vitória final. Celebrar os méritos do Exército Vermelho era reconhecer um fato histórico. Vinculá-los à pessoa de Stálin era ser lógico: se a última palavra era a dele, não há como dissociá-lo da vitória que dirigiu. Nem por isso a fórmula "guia genial dos povos soviéticos" fica menos cacofônica. Com efeito, um movimento político que trata seus dirigentes como "guias geniais" está atrofiando uma característica essencial da democracia, o controle dos dirigentes pelos dirigidos, dos governantes pelos governados. O guia guia, não é guiado. Controlá-lo é suprimi-lo enquanto guia. Mas o gênio dispensa controle: quer apenas ser seguido.

Estaríamos porém perdendo de vista a situação concreta em que Prestes se somou ao mais tarde eufemisticamente chamado "culto da personalidade" de Stálin se não levássemos em conta o momento histórico: o aniquilamento do nazismo estava sendo internacionalmente comemo-

rado e aqueles que haviam comandado a vitória universalmente celebrados. Mesmo o Partido Comunista Italiano, tão profundamente identificado com a causa da democracia que chegaria, em nome dela, a abandonar a do comunismo), só se permitiu denunciar o culto do guia genial após a espetacular reviravolta promovida por Kruschóv no XX Congresso do PC soviético em 1956. De qualquer modo, a admiração de Prestes por Stálin não o levou a cometer indignidades bajulatórias, como o dirigente udenista Otávio Mangabeira, que em agosto de 1946, quando o general Eisenhower, ex-comandante supremo das forças norte-americanas na Europa, visitou o Brasil, beijou-lhe as mãos num arroubo de veneração.

O que mais chama a atenção do historiador das idéias políticas no discurso de Prestes, constatada a importância que nele assume o termo "democracia", é o sentido estritamente político em que o emprega. Assim é, quando declara: "O povo organizado é a única força capaz de impedir a desordem e de sustentar o governo na marcha para a democracia, contra as maquinações dos reacionários, da quinta coluna e dos fascistas [...]".

A caracterização dos adversários da democracia não leva em conta fatores econômicos. O que permite incluir entre os amigos, atuais ou potenciais, da causa do povo, os "patrões progressistas" e os "fazendeiros democratas". Seria pedante exigir rigor teórico num comício, mas um dirigente revolucionário deve, em qualquer circunstância, identificar com clareza os aliados. Ora, a argumentação do discurso mostra que a adjetivação de Prestes é permutável. Com certeza, espera que os patrões sejam progressistas, mas sobretudo que sejam democratas: "[...] só um Parlamento democrático poderá rever de maneira inteligente nossa legislação trabalhista e assegurar a liberdade sindical [...]".

Já aos fazendeiros convidados a integrar a União Nacional, pede-se sobretudo uma atitude progressista, já que, no campo, urgente e importante é: "[...] legislar sobre a propriedade da terra, em particular dos latifúndios abandonados nas proximidades dos grandes centros de consumo e das vias de comunicação [...]".

O objetivo da legislação deve ser de colocar os donos de tais latifúndios "ante o inexorável dilema de explorá-los por métodos modernos ou de entregá-los ao Estado para que sejam suas terras distribuídas gratuitamente à massa camponesa sem terra [...]".

Meio século depois de colocada, a questão, hoje dita dos "latifúndios improdutivos", permanece atual. Na perspectiva que nos oferece este recuo histórico, o programa democrático-progressista de Prestes aparece mais adequado, como visão do Brasil, do que o proposto por Caio Prado

em *A revolução brasileira*, que, como se sabe, considerou irrelevante a questão do acesso dos camponeses à terra em nosso país.

Longe pois de ser tratada como mero expediente tático, a democracia é erigida, no discurso de Prestes, em objetivo programático central dos comunistas brasileiros. Se há algo de que não se pode acusá-lo é de haver-lhe subestimado a importância. Ao contrário. Nela fundamenta a nova visão comunista da revolução brasileira: não mais a do assalto frontal ao poder de Estado e sim a das reformas sociais orientadas pelo interesse convergente do povo e da nação. Anunciavam-se, nesta mudança de visão — e de rumo — ao menos duas concepções essenciais do programa sustentado (salvo durante o período esquerdista da primeira metade dos anos 50) pelo PCB, a saber o caráter "nacional-democrático" da revolução brasileira e o caráter evolutivo do próprio processo revolucionário. Salta aos olhos, com efeito, que tanto a definição de revolução como aceleração e intensificação do processo evolutivo da sociedade, sustentada, duas décadas mais tarde, por Caio Prado, quanto a defesa da concepção "processual" da revolução, contraposta à concepção "explosiva", ilustrada entre nós, três décadas mais tarde, por Carlos Nelson Coutinho[1] já estão presentes "em estado prático" no programa democrático de união nacional exposto no discurso de Prestes.

Numa biografia de Prestes ou uma história do PCB, seria obrigatório examinar, através de toda sorte de documentos e dados historiográficos disponíveis, a consistência e a coerência desta adesão à via democrática. As litúrgicas referências a Stálin, de um lado, a recaída no sectarismo esquerdista em 1950, de outro, bastam para mostrar seus limites. Para nosso objetivo, entretanto, o importante é a coerência e a consistência da *visão do Brasil* que o programa democrático anuncia. Se fica claro, no discurso de Prestes, tudo o que a democracia poderia trazer para o povo e para o país, não se compreende tão bem como trazer o Brasil para a democracia. Não é, pois, na formulação dos objetivos, mas na determinação dos meios para atingi-lo que se concentram as dificuldades.

Não que a questão tenha sido omitida por Prestes. Ao contrário. Insiste, ao longo do comício, na importância, face à iminente convocação da Assembléia Constituinte, de eleger um "Parlamento democrático". Apela, como é de praxe num discurso de dirigente comunista, para a ampla mobilização das forças populares. Mas não consegue, a rigor nem tenta, analisar concretamente as dificuldades concretas da via democrática.

No lugar da análise ausente, encontramos a ritualmente reiterada enumeração dos inimigos da democracia: os reacionários, a quinta-colu-

na e os fascistas. Em momento algum do discurso, entretanto, tais inimigos são caracterizados com um mínimo de precisão. Devia haver muitos reacionários no Brasil de então, como no Brasil de hoje. Mas se não indicamos claramente contra qual ação estão reagindo, não estamos identificando onde está exatamente o perigo. A expressão "quinta-coluna", popularizada na guerra civil espanhola de 1936-1939, designa os agentes do inimigo infiltrados nas forças democráticas.[2] Difícil, senão impossível, aos ouvintes de Prestes, saber quem eram os inimigos infiltrados nas fileiras da democracia brasileira. Ao empregar o termo em sentido amplo, corre-se o risco de colocar mais inimigos na quinta-coluna do que nas outras quatro juntas. Quanto ao perigo fascista, não haveria, naquele momento em que após heróica e gloriosa campanha, o Exército Vermelho colocava a bandeira da mesma cor no antes soberbo Reichstag e em que os *partigiani* italianos enforcavam Mussolini num poste em Milão, de ser muito grande. Bem mais perigosos do que Plínio Salgado, o untuoso chefe integralista, eram generais como Goes Monteiro e Dutra, arquitetos do golpe estado-novista, cripto-fascistas impenitentes e inimigos declarados da orientação sindicalista adotada por Getúlio a partir de 1943-44.[3]

Se a caracterização dos inimigos da democracia carece de precisão, não se pode negar lucidez à denúncia reiterada de Prestes de que pairava no ar o perigo do "golpe" e da "guerra civil", mais daquele do que desta, como ficaria evidente em outubro do mesmo ano. Também a alternativa "golpe" ou "Constituinte" estava bem formulada. Não será demais insistir em que Getúlio foi derrubado a 29 de outubro de 1945 pela dupla Goes Monteiro-Dutra, a mesma que em 1937 lhe assegurara a cumplicidade do Exército no golpe que suprimiu a Constituição de 1934 e instaurou o Estado Novo. Supor que a convocação da Assembléia Constituinte figurasse entre as prioridades dos dois golpistas contumazes exige enorme dose de ingenuidade. De outro lado, porém, supor, como sugere Prestes, que o golpe possível tivesse por objetivo restabelecer o Estado Novo (o fascismo) implicava em imputar aos que o meditavam uma também grande dose de ingenuidade. Quem, por mais reacionário que fosse, seria tolo o bastante, em 1945, para pretender impor um regime inspirado nos descombros, ainda fumegantes, do nazi-fascismo? A direita, no Brasil como alhures, tinha de se apoiar em outros paradigmas e portanto em outros métodos. O importante, para ela, era impedir que Getúlio, inspirado no exemplo de Perón, procurasse manter-se no poder graças ao apoio dos sindicatos e das massas

operárias. Para tanto, era indispensável e urgente convocar não uma Assembléia Constituinte, e sim eleições presidenciais.

É notável, neste sentido, a proximidade cronológica entre a fracassada manobra da direita argentina para se livrar de Perón e o bem-sucedido golpe da direita brasileira contra Getúlio. A 9 de outubro de 1945, sob forte pressão do Almirantado, de parte do Exército e da burguesia liberal, Perón foi destituído do cargo de Secretário do Trabalho, no qual adquirira enorme popularidade graças às audaciosas e inovadoras iniciativas que adotara em defesa dos operários e sobretudo dos proletários do campo, aos quais o Estatuto del Perón, instituído por decreto em 1944, atribuiu direitos sociais elementares, até então obstinadamente recusadas pela ultra-reacionária oligarquia argentina. A 13 de outubro, Perón foi enviado, prisioneiro, à ilha de Martin Garcia. A 17 de outubro, dos subúrbios operários de Buenos Aires, onde as fábricas pararam, dezenas ou centenas de milhares (conforme a fonte) de trabalhadores convergiram para a Plaza de Mayo e lá se concentraram em tensa expectativa, exigindo a liberdade e a volta ao governo de Perón. Conseguiram muito mais: os articuladores do golpe de 9 de outubro foram afastados do governo e Perón emergiu da crise como herói popular. A 29 de outubro, Goes Monteiro e Dutra derrubaram Getúlio. A coincidência das datas não correspondeu a mero acaso.

Mesmo porque não foi a única. Houve outra, que não deixa dúvidas sobre a inspiração política que animou os dois golpes. Ambos receberam sinal verde dos embaixadores norte-americanos em Buenos Aires e no Rio de Janeiro. Na Argentina, a truculência do embaixador Spruile Braden, que lá chegara, em maio de 1945, decidido a acertar as contas com o governo local (que permanecera neutro durante a guerra mundial) e para tanto promoveu acintosamente toda sorte de articulações e manifestações políticas a favor da oposição, acabou criando um conflito diplomático suficientemente grave para que o presidente Truman o chamasse de volta aos Estados Unidos. No retorno à metrópole, parou no Brasil o tempo suficiente para envolver-se num novo incidente diplomático, cujo principal protagonista foi seu colega Adolf Berle, embaixador do Império no Rio de Janeiro. Corria o mês de setembro de 1945. Berle havia sido convidado pelos chefes da recém-fundada UDN a um almoço em que seria homenageado e aproveitaria a ocasião para enfatizar a "necessidade de reconstitucionalização do Brasil após a guerra, já terminada", e expor "certos conceitos e preceitos de democracia".[4] Parece que Braden, a quem Berle mostrou o texto do discurso, talvez avaliando autocriticamente sua

experiência na Argentina, sugeriu-lhe prudência.[5] O fato é que Berle fez o discurso, que para maior gáudio dos udenistas — congenitamente pró-imperialistas — configurou um claro puxão de orelhas do embaixador do dólar e do Pentágono no chefe do Estado Novo, o qual, ao engolir o desaforo, admitiu inequivocamente não ser mais capaz sequer de fazer respeitar o cargo que ocupava. Bastou um pequeno empurrão, um mês depois, para obrigá-lo a fazer as malas, deixando a condição de inquilino do Palácio Guanabara.

A lucidez com que a direção do PCB, pela voz de Prestes, previu e denunciou este desfecho desmente cabalmente a tese, tão reiteradamente martelada por velhos e novos plumitivos do anticomunismo, de que a visão de um Brasil democrático expressa no programa de União Nacional não passava de um verniz propagandístico e, portanto, de um expediente tático ocultando sinistros desígnios totalitários. Desmente-a também a iniciativa intelectual espontânea de Astrojildo Pereira, que em 1944, ainda afastado do Partido, de que fora fundador (seria readmitido no ano seguinte, após uma ritual cerimônia de autocrítica), publicou *Interpretações*, coletânea de ensaios, um dos quais, "Posição e tarefas da Inteligência", abre-se com tríplice definição de democracia:

> *a)* política *[...] estabelecimento da igualdade de direitos políticos para todos os cidadãos; e daí decorre o direito de livre escolha dos governantes por parte dos governados e também, como desdobramento lógico, a responsabilidade daqueles perante estes últimos"*;
> *b)* econômica: *"[...] segundo o mesmo princípio de igualdade, deve significar, para todos os cidadãos sem exceção, por um lado o dever de trabalhar e produzir para a comunidade, e por outro lado o direito de participar da riqueza criada pelo esforço comum"*;
> *c)* cultural: *[...] torna possível a todos os homens e mulheres sem exceção gozar livremente dos benefícios da cultura, por meio da instrução integral — científica, literária, artística, técnica, profissional [...] Para nós brasileiros, democracia quer dizer o seguinte, concretamente: liquidação do analfabetismo, instrução gratuita desde primária até as escolas superiores [...].*[6]

A essência da democracia é a igualdade de direitos. Realiza-se tornando iguais os direitos de todos em cada dimensão da sociedade. Na política, a igualdade se manifesta notadamente pelo direito de escolha e controle dos governantes pelos governados. Embora não ocorresse a

Astrojildo que à luz deste critério a União Soviética não podia ser considerada uma democracia política, reconhecê-lo como essencial configurava, por si só, um avanço notável relativamente à doutrina e à propaganda bolchevista anterior ao VII Congresso do *Komintern*, que enfatizava unilateralmente o aspecto meramente "formal" da democracia burguesa.

A importância conferida à dimensão cultural da democracia merece também ser enfatizada não só por confirmar o caráter substancial da concepção exposta por Astrojildo (a instrução universal é a realização cultural da igualdade de direitos), mas também por apontar para um processo de longa duração, atravessando etapas (o desenvolvimento da escola pública e da educação popular na sociedade burguesa criam as condições básicas da cultura democrática numa sociedade socialista) e portanto configurando uma evolução contínua, anunciadora (embora a idéia permaneça implícita) da via democrática para o socialismo.

Enfim, a democracia econômica preconizada por Astrojildo coincide em linhas gerais com o chamado (mais tarde) "Estado de bem-estar social", cuja implantação na Europa ocidental correspondeu ao avanço sindical e político das forças de esquerda. Implantá-la no Brasil seria muito difícil. Exigiria reformas profundas que assegurassem a plena utilização dos meios de produção e da força de trabalho em escala nacional. Tarefa difícil, mas não impossível. Tivesse sido evitada a "guerra fria", tivessem se confirmado as perspectivas de cooperação internacional anunciadas nos acordos das potências vitoriosas (Yalta, Potsdam) e sobretudo na criação da Organização das Nações Unidas, a possibilidade objetiva de se erradicar de nosso país a miséria física e cultural das grandes massas rurais não teria se convertido em mais uma ilusão perdida.

O golpe liberal, as eleições e a ofensiva anticomunista

A previsão de um Brasil democrático tal como o vislumbraram os comunistas no ocaso do Estado Novo contrariava os planos da cúpula reacionária do Exército que se afastou de Getúlio na exata medida em que este deixou de representar a garantia política da ordem estabelecida e dos interesses adquiridos. O golpe de 29 de outubro de 1945 não passou de um serviço prestado pelos generais Goes Monteiro e Dutra (os mesmos, nunca será demais repetir, que haviam militarmente viabilizado o Estado Novo) à direita liberal antigetulista. Não foi um golpe para derrubar o

Estado Novo. Este já estava com seus dias contados. Desde 28 de maio de 1945, com efeito, as eleições legislativa e presidencial estavam marcadas para 2 de dezembro do mesmo ano. Nenhuma ameaça pairava sobre sua realização. Ao contrário. O que assustava a direita, a liberal como a cripto-fascista, era a perspectiva de um triunfo getulista e de um sucesso notável dos comunistas nas urnas.

Leandro Konder registrou pertinentemente, a este respeito, o caráter falacioso do comentário aparentemente objetivo de Thomas Skidmore: "A 29 de outubro o Exército finalmente fez o que os constitucionalistas liberais haviam esperado durante tanto tempo — depôs Vargas".[7] Ao historiador que não se contenta em recolher a espuma dos acontecimentos, ocorreria perguntar por que, após haver ignorado, anos a fio, as aspirações dos "constitucionalistas liberais", o Exército (na verdade a cúpula reacionária do Exército) decidiu satisfazê-las, derrubando Getúlio quando faltava pouco mais de um mês para as eleições. Os fatos, transparentes, desmentem a classificação de "constitucionalistas liberais" forjada pelo brasilianista norte-americano para embelezar as motivações da direita liberal pró-americana (a UDN, notadamente). Também pertinentemente, Konder contrapõe a este elogio do golpismo "constitucionalista" a justa constatação de Nelson Werneck Sodré: "O processo de redemocratização do país, iniciado sob excelentes auspícios com o clima de liberdade reinante, seria violentamente truncado com o golpe militar de 29 de outubro de 1945".[8]

Um mês depois, em discurso no comício do PCB em Recife, Prestes lembrou que seu Partido havia constantemente alertado o povo "contra os golpes salvadores" e apontado a "convocação de uma Assembléia Constituinte" como "a medida mais justa para a democracia".[9] Para compreender o que estava em questão neste apelo de Prestes à convocação da Constituinte, cumpre referir sinteticamente as iniciativas tomadas por Getúlio para "virar a página" do Estado Novo.

No dia 28 de fevereiro de 1945, ele decretou a Lei Constitucional nº 9, anunciando a convocação de eleições gerais, restabelecendo algumas das prerrogativas do Congresso, limitando as hipóteses de intervenção federal nos Estados, estipulando regras para reformas constitucionais, etc. No conjunto, a lei abria caminho para uma reforma controlada da ditadura estadonovista. O decreto de anistia política a 19 de abril e o que fixou para 2 de dezembro as eleições presidencial e legislativa, a 28 de maio, vieram confirmar e ampliar a transição liberalizante anunciadora do fim do regime ditatorial.

O PCB apoiou estas medidas sem perder a perspectiva crítica. Enquanto Getúlio pretendia limitar institucionalmente a mudança política a uma reforma constitucional, os comunistas preconizavam o apelo ao poder constituinte do povo, entendendo portanto a instauração de um regime democrático como uma ruptura institucional relativamente ao Estado Novo. Mas uma ruptura sem golpe de Estado. Tal foi o significado político da palavra de ordem "Constituinte com Getúlio", tão deturpada pelos plumitivos liberais, que solertemente acusaram o PCB de conluio com o regime moribundo.[10] Hipocritamente também: a respeito da Assembléia Constituinte, eram os liberais, e não os comunistas, que concordavam com Getúlio quanto ao fundo. Não queriam um processo constituinte verdadeiramente democrático, nem discussão política aprofundada sobre as instituições e leis fundamentais da sociedade brasileira. Pretendiam apenas, como o próprio Getúlio, atribuir à Câmara e ao Senado, a serem eleitos segundo legislação outorgada por um poder de fato, a incumbência de redigir um novo texto constitucional. A rigor, nem isso. A 16 de abril de 1945, em sua primeira entrevista à imprensa como candidato da oposição liberal à presidência, o brigadeiro Eduardo Gomes preconizou a demissão de Getúlio, passando a chefia interina do poder executivo ao presidente do Supremo Tribunal Federal. Quanto à questão da Constituição, recomendou que se restabelecesse a de 1934, ab-rogada pelo golpe estadonovista de 1937.[11] Só após haverem derrubado Getúlio e passado interinamente a presidência da República ao presidente do Supremo Tribunal Federal, José Linhares, os liberais decidiram (por decreto assinado por Linhares a 12 de novembro de 1945, três semanas antes das eleições) conferir ao Congresso a ser eleito atribuições de Assembléia Constituinte. Ao qualificar de "constitucionalistas liberais" os que assim procederam, Skidmore desqualificou sua análise da política brasileira naquele período.

Nas eleições de 2 de dezembro os pseudoconstitucionalistas da UDN sofreram dupla derrota. O brigadeiro Eduardo Gomes perdeu para o general Dutra a disputa da presidência. O Partido Social Democrático (PSD), que a despeito do nome compunha-se sobretudo de fazendeiros governistas, conquistou a maioria absoluta no Senado e na Câmara Federal, com 26 senadores e 151 deputados, enquanto a UDN elegeu respectivamente dez e 77. O Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), expressão política do sindicalismo getulista, obteve duas cadeiras no Senado e 22 na Câmara de Deputados. O PCB, quarto partido no Congresso, elegeu um senador (Prestes, pelo Rio de Janeiro) e catorze deputados.

Dadas as distorções impostas pela lei eleitoral ao princípio da representação proporcional, a eleição presidencial apresenta a imagem mais adequada do peso relativo das três principais correntes políticas no Brasil de então. Dutra, candidato do PSD e do PTB, obteve 55,3% dos votos válidos; Eduardo Gomes, 34,7%; e Yedo Fiuza, um engenheiro desconhecido do público cuja candidatura foi lançada pelo PCB três semanas antes das eleições, 10%.[12] Resultado encorajador para os comunistas, que não podiam dispor dos meios de aliciamento eleitoral dos partidos de fazendeiros e de plutocratas (cabos eleitorais, voto de cabresto, plumitivos de aluguel etc.). Mas as razões de otimismo para os comunistas e quantos almejavam o aprofundamento do processo democrático foram efêmeras. Mais ainda do que dão a entender os que atribuem exclusivamente ao desencadeamento da "guerra fria" a ofensiva anticomunista que conduziu à cassação do registro do PCB e dos mandatos que o eleitorado lhe conferira.

A repressão à esquerda, inicialmente dirigida contra o movimento sindical, não tardou. Em março de 1946, enquanto o Congresso constituinte discutia a nova Carta, Dutra utilizou-se dos poderes que lhe conferia a de 1937, ainda em vigor, para confiscar aos trabalhadores o direito à organização sindical independente, colocando fora da lei o Movimento Unificado dos Trabalhadores (MTU), cuja formação, em abril de 1944, rompera o monopólio sindical do corporativismo de Estado. Getúlio, muito mais democrático neste ponto do que os "constitucionalistas liberais" de Skidmore, aceitou tacitamente uma iniciativa que, desatrelando a articulação sindical da estrutura vertical tutelada pelo Ministério do Trabalho, poderia vir a desmantelar todo o edifício jurídico da Consolidação das Leis do Trabalho (tradução adaptada da famigerada *Carta del Lavoro* de Mussolini). Os liberais salvaram do naufrágio esta relíquia fascista do Estado Novo: ela atravessou incólume, ou quase, os trabalhos do Congresso constituinte.[13] De tal maneira que, relativamente aos direitos e liberdades conquistados em 1944-1945, a situação jurídica e sindical dos trabalhadores sofreu, com o golpe liberal e a Constituição de 1946, notável retrocesso.

A ofensiva reacionária contra os sindicatos abriu a temporada de caça aos comunistas. A 23 de março de 1946, oito dias apenas após o início dos trabalhos do Congresso constituinte, o Tribunal Superior Eleitoral recebeu dois pedidos de cassação do registro do PCB. Um deles apontava, em linguagem de beleguim, a "ação nefasta" exercida pelos comunistas, "insuflando a luta de classes, fomentando greves, procurando criar um ambiente de confusão e de desordem".[14] O outro pretendia "provar que o PCB era uma organização internacional, orientada pelo comunismo marxista-leninista e que, em caso de guerra com a Rússia, os comunistas pegariam em armas contra o Brasil".[15] A descoberta de que o PCB se orientava pelo marxismo-leninismo arrombava uma porta aberta. A acusação de que os comunistas brasileiros ficariam a favor da Rússia se esta entrasse em guerra contra o Brasil constituía uma deturpação de declarações feitas alguns dias antes por Prestes ao *Jornal do Comércio* e à *Tribuna Popular*, comentando um discurso belicista de Wiston Churchill em Fulton (Estados Unidos). Embora desde julho de 1945 não fosse mais chefe do governo britânico (seu partido conservador havia sido amplamente derrotado pelos trabalhistas), Churchill aparecia ao lado do já então falecido Roosevelt e de Stálin como um dos três grandes vencedores do Eixo nazi-fascista. A importância de sua tomada de posição pelo confronto com os soviéticos era tanto maior que, como observou pertinentemente Nelson Werneck Sodré, "o lançamento da bomba atômica em Hiroshima, quando a luta com o Japão estava praticamente decidida" constituiu "clara advertência à União Soviética de que por tal processo seria barrada a sua penetração no Oriente. Monopolizador da arma atômica, o imperialismo cuidava ter em suas mãos a sorte do mundo. Podia impor a sua regra de submissão a todos os povos".[16]

A bomba sobre Hiroshima foi lançada a 6 de agosto de 1945. As ameaças de Churchill foram proferidas sete meses depois, quando seus amigos estadunidenses detinham ainda o monopólio de uma arma nuclear que fulminara pelo menos 150 mil pessoas, talvez 200 mil. O comentário de Prestes definiu a linha de conduta dos comunistas brasileiros na hipótese de que, confiando na eficácia fulminante do terror atômico, o presidente norte-americano Truman decidisse desencadear um ataque militar contra a União Soviética. Textualmente, declarou aos jornalistas que lhe perguntaram "qual a posição dos comunistas se o Brasil acompanhasse qualquer nação imperialista que declarasse guerra à União Soviética":

Faríamos como o povo da Resistência francesa, o povo italiano, que se ergueram contra Pétain e Mussolini. Combateríamos uma guerra imperialista contra a URSS e empunharíamos armas para fazer a resistência em nossa pátria, contra um governo desses, retrógrado, que quisesse a volta do fascismo. Se algum governo

cometesse esse crime, nós, comunistas, lutaríamos pela transformação da guerra imperialista em guerra de libertação nacional.[17]

Basta um mínimo de honestidade intelectual para reconhecer como caluniosa a acusação (repetida *ad nauseam* pelos anticomunistas de choque) de que Prestes declarou-se decidido a ficar do lado da União Soviética se esta entrasse em guerra com o Brasil. Disse que lutaria contra o governo que participasse de uma agressão imperialista contra a URSS, como os *partigiani* italianos haviam lutado contra Mussolini e a Resistência francesa contra a ditadura militar-fascista do marechal Pétain.

Compreende-se assim que, ao subir no dia 26 de março à tribuna do Congresso constituinte, Prestes tenha dramaticamente enfatizado as ameaças que se multiplicavam contra seu partido. Repressão policial nas ruas e praças públicas, dois pedidos de cassação do registro do PCB tramitando no Judiciário, saraivada de apartes interrompendo os porta-vozes comunistas no Congresso etc. A despeito de terem sido exploradas à saciedade por pretensos patriotas de plantão, as declarações de Prestes sobre o dever de resistência dos comunistas brasileiros a uma agressão imperialista contra a URSS não tinham, naquele momento, alcance prático, como ele próprio salientou: "acreditamos [...] que nenhum governo tentará levar o povo brasileiro contra o povo soviético numa guerra imperialista".[18]

Por trás deste e de outros pretextos, a questão de fundo era de ordem interna. O regime liberal, nascido de um golpe de Estado, encontrara o PCB na legalidade, conquistada no ocaso do Estado Novo. Logo mostrou quanto o incomodava esta convivência. Sem dúvida, é difícil distinguir, no ambiente reacionário instaurado pelo golpe militar, a responsabilidade dos elementos de extrema-direita mantidos por Dutra em postos-chave do aparelho repressivo, da atitude geral dos liberais bem-pensantes, à cata de argumentos legais para botar fora da lei os comunistas. Nelson Werneck Sodré, que caracteriza o governo Dutra como um "consulado militar", documenta amplamente a truculência policial desencadeada especialmente no Rio de Janeiro durante aquele período.[19] Prestes e a direção do PCB persistiam, entretanto (em atitude talvez taticamente hábil, mas suscetível de engendrar ilusórias esperanças), em tratar os agressores como resíduos do fascismo estado-novista. Tal é o sentido da declaração da Comissão executiva do PCB, lida por Prestes na tribuna do Congresso a 8 de maio de 1946, protestando contra "os graves e vergonhosos acontecimentos do 1º de Maio" e "as recentes e mais descaradas provocações policiais contra a existência legal do Partido Comunista". Em contraste com o "mundo civilizado", as comemorações operárias do dia internacional do trabalho decorreram "ainda desta vez aqui em nossa terra sob o signo da reação e do fascismo". As provocações e violências então praticadas sob apoio de tanques e canhões trazidos às ruas, são atribuídas no comunicado lido por Prestes a "um pequeno grupo de militares fascistas como Alcio Souto, Filinto Muller e Imabassaí", aliados a "políticos reacionários e policiais de profissão como J.C. de Macedo Soares, Negrão de Lima, Pereira Lira, Oliveira Sobrinho [...]", que "[...] conseguem arrastar a maioria dos homens do governo em suas aventuras contra o povo".[20]

Obviamente, chamar de "pequeno" o grupo de militares fascistas e explicar que, contrariamente às provocações de março (desencadeadas pelos acima referidos comentários de Prestes ao discurso belicista de Churchill em Fulton), de "cunho marcadamente internacional e imperialista", "as de agora" (isto é, de 1º de Maio) "pela própria forma primária e truculenta de que se revestiram, traem a origem mais próxima *dos restos do fascismo em nossa terra que lutam desesperadamente para sobreviver* [...]",[21] para em seguida constatar que tal grupúsculo residual e desesperado consegue "arrastar a maioria dos homens do governo", é levar o otimismo mais além dos limites do bom senso. O próprio Prestes, entretanto, ao longo de seu discurso, deixa transparecer a gravidade da ameaça que paira sobre o PCB e a própria democracia, concluindo-o com um apelo para a mobilização antifascista: "Não vacilemos na luta em defesa da democracia, nem nos deixemos [...] enganar pelos fascistas que, repetindo a desmoralizada manobra de 1937, voltam a falar em perigo comunista, para tentar um novo golpe contra a democracia, a independência e o progresso do Brasil".[22]

A cassação do PCB: os argumentos e a força

O processo de cassação do registro do PCB e dos mandatos de seus deputados e do senador Luís Carlos Prestes prolongou-se por praticamente dois anos, de março de 1946 até 12 de janeiro de 1948, quando o já não mais deputado Gregório Bezerra (seu mandato lhe fora confiscado na antevéspera) fez o último discurso comunista na Câmara de Deputados. Atitudes como a do procurador Temístocles Cavalcanti foram raras. Incumbido de encaminhar ao Tribunal Superior Eleitoral parecer sobre a

petição que iniciara o processo de cassação, ele manifestou-se favorável ao arquivamento do processo, alertando notadamente para a gravidade das conseqüências do cancelamento do registro de um partido político. Assim não o entendeu a maioria do Tribunal: por três votos contra dois rejeitou o parecer e acolheu a iniciativa destinada a pôr o PCB fora da lei.[23]

Embora mais preocupados com polícia política do que com filosofia política, os articuladores do processo de cassação tinham de conferir forma jurídica a seus argumentos. Os membros do legislativo são representantes dos eleitores. Confiscar os mandatos dos parlamentares do PCB implicaria em privar de representação os cidadãos que neles haviam votado. Cassar o registro do PCB também implicaria em privar do direito de expressão política uma corrente de opinião, com a diferença, entretanto, de que as fronteiras entre opiniões respeitáveis e opiniões inadmissíveis (as opiniões nazistas, por exemplo) é incerta e relativa (afinal, Chamberlain e Daladier em 1938, Stálin em 1939, fizeram acordos com Hitler em detrimento de terceiros), ao passo que os mandatos conferidos aos comunistas por seus eleitores constituíam um direito adquirido de representação política.

Havia, pois, ao menos duas questões de filosofia política interessando o Direito Constitucional envolvidas no processo de cassação. Uma, concernente à cassação do registro do PCB, foi levantada por Francisco Sá Filho, um dos dois juízes do Supremo Tribunal Eleitoral que votou "no sentido de serem consideradas improcedentes as denúncias e acusações contra o PCB". Argumentou em substância que a idéia de partido denota a de uma parte da opinião pública. Permitir somente a atuação dos partidos com a mesma orientação política, é exigir, senão a unicidade de partidos, pelo menos a uniformidade de doutrina partidária; é erigir a parte majoritária (isto é, que em uma determinada situação expressa a corrente de opinião dominante) em detentora perpétua do monopólio da democracia. Ora, não é admissível "que, por um falso amor à democracia, se sacrifique a sua própria razão de ser".[24]

A segunda questão, a cassação dos mandatos, combinava aspectos jurídicos e político-filosóficos. Juridicamente, os mandatos dos comunistas haviam sido conferidos pelos eleitores no exercício de um direito inalienável. Cassá-los implicaria portanto em atropelar duas categorias de direitos adquiridos: o dos eleitores (= escolher seus representantes) e o dos eleitos (= representar). Para contornar esta fortíssima dificuldade jurídica, os anticomunistas apelaram para a tese de que o mandato dos membros do Legislativo se extingue "pela cassação do registro de seu

respectivo partido". Em si mesma, a tese não é absurda. Apenas repousa na concepção de que o deputado (ou senador) representa não o povo, mas o partido sob cuja legenda se elegeu. Não era esta, entretanto, a concepção adotada pela Constituição. O parecer do deputado Hermes Lima, membro da Comissão de Constituição e Justiça da Câmara de Deputados, mostrou, com irrespondível argumentação, que as hipóteses de cassação de mandatos parlamentares previstas no texto constitucional (artigos 48 e 136) não incluíam, nem direta nem indiretamente, a cassação do registro partidário. "Os casos de perda de mandato são os taxativamente declarados na Constituição, e unicamente estes. Não há caso de perda de mandato por interpretação, ou inferência legal, pois isto significaria total insegurança para a representação política".[25]

A primeira questão foi resolvida a 7 de maio de 1947 pelo Tribunal Superior Eleitoral por três votos contra dois. Por trás das mesquinhas argúcias jurídicas dos três juizes que puseram fora da lei o PCB (José Antônio Nogueira, Cândido Lobo e Rocha Lagoa) ficou patente o caráter puramente ideológico da argumentação. Para o desembargador Nogueira, o cancelamento do registro era questão de "salvação nacional", entre outros, por dois motivos "gigantescos": Prestes ter declarado que ficaria com a Rússia se esta entrasse em guerra com o Brasil e "a existência no Brasil de uma juventude comunista".[26] Já vimos o que vale o primeiro motivo: deturpação grosseira de uma tomada de posição de Prestes sobre guerras imperialistas. O segundo, por sua espessa estultice, anuncia o obscurantismo suspenso no horizonte da vida nacional até desabar de vez em 1964. Várias gerações da juventude brasileira sofreram os efeitos da perversa tutela sobre elas exercida por anticomunistas de choque como o desembargador Nogueira.

Embora juridicamente mais embaraçosa, a cassação dos mandatos, de competência do Legislativo, ficou bastante facilitada com o cancelamento do registro partidário decidido pelo Judiciário. O Executivo, através do Ministério da Justiça, manteve constante pressão para vencer os eventuais obstáculos e acelerar a tramitação do processo. Face a tal arrastão, valeram pouco os argumentos de deputados como Hermes Lima e outros não-comunistas que, recusando-se a uivar com os lobos do anticomunismo, honraram até o fim seu compromisso com a legalidade democrática. Em seu já referido parecer, Hermes Lima, refutando cabalmente o argumento *ad hoc* de que os mandatos pertenciam aos partidos e com eles se extinguiam, lembrou notadamente o Artigo 1º da Constituição ("todo poder emana do povo e em seu nome é exercido") e o 56º ("à

Câmara de Deputados compõe-se de representantes do povo [...]). Lembrou ainda o artigo 141, § 8 ("por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum de seus direitos [...]"). Tudo estava decidido, entretanto, naquele jogo de cartas marcadas. Por isso, sem ilusões, concluiu seu parecer denunciando antecipadamente a maioria que se preparava para violar a Constituição que ela própria havia elaborado: "Desgraçadamente, a vocação da ilegalidade que acompanha o poder neste país tem raízes demasiado profundas nos maus costumes, na mediocridade dos homens públicos, na ausência de mentalidade constitucional e agora acentuadamente, na atrasada organização social, matriz do reacionarismo".[27]

Com efeito, o Senado e em seguida a Câmara de Deputados, confirmando a "vocação da ilegalidade" das auto-intituladas elites, declararam extintos os mandatos dos comunistas. A 12 de janeiro de 1948, o já não mais deputado federal Gregório Bezerra (na véspera, um domingo, o *Diário Oficial* publicara a resolução da mesa da Câmara confiscando-lhe o mandato, bem como o de seus companheiros de partido) tomou a palavra pela última vez em nome da extinta bancada comunista, para apresentar projeto de lei determinando a instalação de creches e berçários em todo o território nacional. A rigor, não tinha sequer direito à palavra: vários de seus colegas de ex-bancada haviam deixado o Rio de Janeiro, "prevendo quaisquer medidas policiais que sucedessem à perda das imunidades".[28] Deixaram-no, entretanto, ir até o fim de seu discurso. Afinal, todos sabiam que seria o último.

A guinada à esquerda: do Manifesto de janeiro ao de agosto (1948-1950)

Em dezembro de 1946, num informe apresentado em nome da Executiva do PCB, Prestes constatava continuar "favorável à democracia a correlação de forças sociais no mundo inteiro". "A democracia avança como avalanche e não poderá ser assim tão facilmente vencida com a chantagem guerreira da imprensa reacionária ou da diplomacia do dólar ou da bomba atômica".[29]

A "avalanche" a que se refere Prestes havia ocorrido na Europa. A participação decisiva dos comunistas e outras forças de esquerda na luta contra a ocupação nazista valera-lhes, no imediato pós-guerra, sucessos eleitorais notáveis, na Itália, na França, em vários países do Leste

europeu. A ameaça atômica, por grave que fosse, serviria principalmente de meio de pressão. De qualquer modo, o monopólio nuclear norte-americano duraria somente até 1949, quando a União Soviética produziu sua primeira bomba atômica. Foi sobretudo a diplomacia do dólar, concretizada no Plano Marshall (financiamento maciço da reconstrução econômica da Europa ocidental, obviamente condicionado à aceitação de investimentos privados norte-americanos) que deteve, a partir de 1947, a avalanche democrático-revolucionária no Ocidente europeu.

Para a periodização da história do comunismo, particularmente no Brasil, o ano de 1947 marca, com o início da "guerra fria", o fim da perspectiva de contínuos avanços políticos aberta pela vitória sobre o nazi-fascismo. Uma vez fixadas na Europa as "fronteiras ideológicas" dos dois grandes blocos antagonistas, o novo epicentro da luta revolucionária desloca-se para o Leste da Ásia. No Brasil, empurrados para a clandestinidade, os comunistas responderam, com mais amargura que lucidez, ao golpe que lhes desferira a reação liberal. Tanto o agravamento do confronto entre a União Soviética e os Estados Unidos quanto o triunfal avanço das forças revolucionárias na imensa China, botando para correr o sanguinário ditador Chang Kai-Chek, contribuíam decisivamente para reforçar a desafeição dos comunistas brasileiros pelas instituições liberais burguesas. De nada lhes valera haver-lhes respeitado escrupulosamente as regras. Elas haviam sido mudadas para excluí-los. O exemplo de Mao Tsé-Tung, de outro lado, trazia um exaltante convite à ação: na ponta do fusil os camponeses estavam realizando a reforma agrária e completando o "cerco das cidades pelo campo" (1947-1948). Foi este o contexto em que se operou a guinada à esquerda do PCB, programaticamente assumida no Manifesto de janeiro de 1948 e levada ao extremo no de agosto de 1950, ambos assinados por Prestes.

Tal guinada, já o dissemos, obedeceu mais à amargura de ver frustrada uma exaltante esperança do que a uma lúcida análise da situação adversa que se instaurou a partir de 1947. Claro sintoma deste estado de espírito foi o tom agressivamente extremista adotado então pelos porta-vozes do PCB. Leandro Konder registrou algumas das mais expressivas declarações e tomadas de posição neste sentido. Em artigo publicado na revista *Divulgação Marxista* de fevereiro de 1947, Prestes classificou o PTB como "organização política com que o sr. Getúlio Vargas pretende defender [...] o predomínio dos grandes proprietários latifundiários". Dois meses depois, na mesma revista, um articulista constatava que "a Inglaterra e os Estados Unidos marcham para o fascismo".[30] Pessimismo

tão exagerado quanto o fora o otimismo de 1944-1945. Descontado o exagero, os Estados Unidos marchavam para o macarthismo (isto é, para uma histeria policialesca tão inquisitorial quanto o fascismo), para a Guerra da Coréia e para a corrida nuclear. Quanto ao Brasil, porém, os comunistas, equivocando-se duplamente ao supor que Getúlio marchava para a direita e que o povo renegaria o getulismo, marcharam eles próprios para a extrema-esquerda e para o auto-isolamento.

Na frente cultural, notadamente, abandonam-se as iniciativas unitárias, que tinham valido aos comunistas amplo prestígio entre a intelectualidade e os artistas antifascistas, para "abrir fogo nos vacilantes". Um relógio parado diz a hora certa duas vezes ao dia. Os plumitivos do anticomunismo, ao repetirem sempre que o PCB obedecia automaticamente às ordens de Moscou, acertavam duas vezes em 24. Em junho de 1948, os comunistas iugoslavos, sob a direção do marechal Tito, romperam com Stálin. Foram excomungados, mas nem por isso venderam a alma ao Diabo (no caso, à "diplomacia do dólar"). Ao contrário. Tito manteve a orientação socialista, dando um exemplo que, na década seguinte, seria seguido por muitos outros partidos e governos comunistas. De imediato, porém, o "titoísmo", assimilado a uma traição, reativou mortíferos reflexos paranóicos na cúpula soviética. Nas recém-formadas democracias populares do Leste europeu desencadearam-se expurgos no mesmo estilo dos sinistros processos de Moscou dos anos 30. A crispação sectária propagou-se em escala internacional, reforçando no PCB o dogmatismo esquerdista já exacerbado pela situação interna.

A primeira tomada de posição anunciando a guinada à esquerda, evidentemente motivada por fatores endógenos, ocorreu em janeiro de 1948, quando se consumava o esbulho dos mandatos comunistas. O Manifesto então lançado pelo PCB, embora obviamente reflita o golpe recebido e assuma a mudança de linha política, não configura, nem na forma nem no fundo, a postura extremista que será formulada dois anos e meio depois no Manifesto de agosto de 1950. A inflexão à esquerda vinha imposta pelas circunstâncias: privados de cidadania política e empurrados para a clandestinidade, os comunistas tinham de mudar de métodos e de análise. Já não mais podiam travar a luta pelo poder no âmbito das instituições vigentes nem, por isso mesmo, considerá-las como democráticas. Cumpria portanto reconhecer que tinham se enganado ao defendê-las. Daí o caráter autocrítico do Manifesto de janeiro:

[...] nesses dois anos do governo Dutra, de ataques [...] cada vez mais sérios às conquistas democráticas de nosso povo [...] não tem sido oferecida [...] uma resistência eficaz ao avanço da reação [...]Falta organização de massas, desapareceram [...] os Comitês Democráticos e Populares fundados em 1945, não há organização sindical, falta qualquer organização ponderável de grandes massas de trabalhadores rurais, nem as mulheres nem os jovens possuem organizações específicas para a defesa de seus interesses, em resumo é alarmante a fraqueza orgânica das forças populares e democráticas do país.

Donde a questão que abre o exame autocrítico e justifica "a necessidade de uma viragem em nossa linha política": "Qual a causa profunda desse estado de coisas?" Seguindo o lema bolchevista que recomenda procurar em nossos erros a causa de nossos fracassos, o Manifesto reconhece que ao influxo "de perigosas tendências oportunistas, ao espontaneísmo e ao reformismo" cometeu-se o grave erro de manter, em 1946-1947, a análise da situação nacional válida em 1945, mas ultrapassada quando, com a posse de Dutra, a reação passou à ofensiva. Ao persistir, nesta nova situação, "na mesma preocupação de ordem e tranqüilidade, de mão estendida ao governo", o PCB enredou-se na defesa de uma legalidade que estava sendo perversamente utilizada pela reação e em "pequenas manobras" politicamente desastrosas como ocorreu em São Paulo onde, tendo apoiado a candidatura de Ademar de Barros ao governo do Estado, manteve "silêncio criminoso" diante das "arbitrariedades" e da "descarada traição" por ele cometidas, desde o início de seu mandato, contra o "povo de São Paulo".

O estilo bolchevista de autocrítica não poupa o ego dos dirigentes, nem portanto o do próprio Partido enquanto sujeito coletivo. No interior do coletivo, entretanto, há sempre uma divisão do trabalho entre os que criticam e os que são criticados. A autocrítica comporta sempre, portanto, um acerto de contas entre aqueles e estes. A "viragem" de 1948, sem fugir inteiramente à regra (está ligada à crescente influência de Diógenes Arruda no grupo dirigente do PCB), não configurou, porém, um confronto de duas posições opostas: o coletivo partidário, gramaticalmente denotado pelo sujeito oculto na primeira pessoa do plural, assume global e enfaticamente seus erros passados.[31]

Entre tais erros incluía-se, evidentemente, a visão otimista sobre a democracia brasileira. A agora repudiada palavra de ordem "paz e

tranqüilidade" tinha como pressuposto o reconhecimento do caráter democrático das instituições instauradas em 1946. O Manifesto de janeiro, sem rejeitar as instituições enquanto tais, insiste em seus limites: "composição de classe tremendamente reacionária da Assembléia Constituinte que não quis abolir a Carta de 1937" e, mais fundamentalmente, precariedade das "conquistas parlamentares" e estreiteza da democracia burguesa "em país atrasado, semifeudal e semicolonial".[32]

Muda, portanto, não a caracterização das instituições políticas brasileiras como democrático-burguesas, mas a avaliação do significado histórico-concreto desta categoria e, conseqüentemente, das tarefas e objetivos dos comunistas. A democracia burguesa, numa sociedade em que preponderam o latifúndio e o imperialismo, não passa de uma frágil superestrutura institucional permanentemente sujeita a manipulações e truculências reacionárias. Defendê-la por princípio e em detrimento das lutas sociais é transformar *possibilidade* em *realidade*".[33]

Em maio de 1949, o Comitê Nacional do PCB, reunido na clandestinidade, aprovou o Informe Político apresentado por Prestes, que acentuava a virada à esquerda, aprofundando a fundamentação da "revolução agrária e antiimperialista" anunciada em 1948.

> *Já passou a época das velhas revoluções burguesas dirigidas pela burguesia e visando a instauração de uma sociedade capitalista sob a ditadura de classe da burguesia. A correlação de forças sociais no país, onde cresce o proletariado, sem que a burguesia se reforce nem econômica, nem politicamente, já que as posições fundamentais da economia nacional estão cada vez mais em poder do imperialismo e devem com a revolução passar diretamente para as mãos do novo Estado, cria [...] a possibilidade de um desenvolvimento não-capitalista que leve diretamente ao socialismo.*[34]

Este texto configura notável marco teórico-político. Não por sua originalidade: a idéia de que cabe à classe operária, em países de capitalismo atrofiado, dirigir a revolução burguesa, estava plenamente integrada ao acervo doutrinário do bolchevismo e do *Komintern*. Sua relevância está em ter fixado uma concepção da revolução brasileira que, no essencial, seria reassumida, pelas tendências de esquerda do comunismo brasileiro, notadamente pelo PCdoB, mas também por Carlos Marighella a partir de 1966 (quando publicou *A crise brasileira*). Nesta concepção, a visão de um Brasil democrático é profundamente alterada em

relação à de 1944-1945. Mais nitidamente do que em 1948, os comunistas rejeitam as instituições vigentes, caracterizando o governo Dutra como "fora da lei e da Constituição" e o poder político como "ditadura dos senhores feudais e dos elementos mais reacionários da burguesia nacional, governo de traição nacional, vil instrumento dos trustes e monopólios norte-americanos que exploram e oprimem nosso povo".[35] Entretanto, a despeito de crítica tão contundente à ordem estabelecida e ao poder constituído e da clara conclusão de que, espremida entre o latifúndio e o imperialismo, a burguesia brasileira era incapaz de promover a democracia e o progresso, o documento do PCB não rejeita as instituições democrático-burguesas no plano dos princípios. Transfere às classes populares, dirigidas pela classe operária, a responsabilidade histórica de realizá-las.[36] Comentários apressados, quando não superficiais da viragem à esquerda do PCB, reduzem a elaboração teórico-doutrinária deste período às conclusões extremistas que culminariam no Manifesto de agosto de 1950. Não se dão conta de que o esforço de justificá-las aprofundou a reflexão sobre temas que, anos mais tarde, configurariam duradouramente a visão comunista da revolução brasileira, tanto a do futuro PCdoB quanto, *mutatis mutandis*, aquela expressa no programa "nacional-democrático" do PCB. São, com efeito, pressupostos fundamentais de tal visão a identificação do interesse nacional à causa popular e a da evolução democrática ao avanço das forças sociais articuladas em torno da classe operária.

Não é pois a análise das posições e responsabilidades históricas das diferentes classes da sociedade brasileira que faz do Manifesto assinado por Luis Carlos Prestes com data de 1º de agosto de 1950 expressão paradigmática do dogmatismo esquerdista. Trata-se de um documento datado no sentido forte da expressão, isto é, radicalmente impregnado das circunstâncias cronológicas em que se formulou. Durante as semanas que precederam a publicação daquele Manifesto, quando, portanto, ele estava sendo discutido e redigido pela direção do PCB, os Estados Unidos desencadearam uma vasta intervenção militar na Coréia, visando aniquilar o regime comunista instaurado na metade setentrional do país. Ninguém poderia garantir, naquele momento, que a União Soviética ficaria fora do confronto nem que, em caso de escalada, os norte-americanos abster-se-iam de empregar a arma nuclear, como o haviam feito, não longe dali, cinco anos antes.

A convicção da iminência de uma nova guerra mundial dá o tom do Manifesto de agosto. Em contraponto com o furor bélico desencadeado

do outro lado do planeta, mas ameaçando incendiá-lo por inteiro, já que a guerra "nos bate às portas e ameaça a vida de nossos filhos e o futuro da nação", os comunistas brasileiros preconizam a formação de uma "frente democrática de libertação nacional", visando substituir a "atual ditadura feudal-burguesa serviçal do imperialismo por um governo revolucionário, emanação direta do povo [...]".[37]

A análise da situação nacional é portanto comandada pela antevisão da guerra mundial. A situação prevista por Prestes em sua tão controvertida declaração de março de 1946 parecia confirmar-se: "o governo de traição nacional de Dutra quer levar o país à guerra e fazer de nossa juventude carne de canhão para as aventuras bestiais de Truman". Para tanto, desencadeara o "terror fascista" contra quantos se opunham a seus sombrios desígnios. Acentuando a evolução semântica que havia desvinculado o termo "fascismo" de sua conotação originária de nacionalismo agressivo para, tornando-o mero sinônimo de reacionarismo truculento, associá-lo à política de "traição nacional", o Manifesto denuncia a ocupação pelos estadunidenses não somente dos postos-chave da economia brasileira, mas também dos postos de comando estratégico de nossas forças armadas. Assim, a dominação imperialista, instrumentalizando o terror fascista, arrastava-nos, com a "perda total da nossa soberania nacional" à "escravidão colonial".

O Manifesto de agosto é "datado" não somente em relação ao dilúvio de aço e fogo desencadeado pelo Pentágono na Coréia durante as semanas precedentes, mas também face à eleição presidencial que ocorreria no Brasil dali a algumas semanas, a 3 de outubro. Diante das catastróficas perspectivas de incêndio planetário, a disputa pela sucessão de Dutra aparecia como uma peripécia irrelevante. Tanto o brigadeiro Eduardo Gomes, novamente candidato pela UDN, quanto o insignificante Cristiano Machado, lançado sem convicção pelo PSD e ainda Getúlio Vargas, candidato pelo PTB, mereciam o mesmo repúdio irrestrito. A este último, aliás, e a seu preposto paulista, o governador Ademar de Barros, o Manifesto consagra suas mais contundentes apreciações, recaindo assim no erro funesto de tratar os ex-aliados como inimigos principais: "Nessa competição resta ainda o candidato do facínora Ademar de Barros e é fácil de imaginar o que significaria a volta ao poder do velho tirano, do latifundiário Getúlio Vargas, pai dos tubarões dos lucros extraordinários, que já demonstrou em quinze anos de governo seu ódio ao povo e sua vocação para o fascismo [...]"

Como prever que, quatro anos depois, o "pai dos tubarões", acuado pela direita a mais rançosa e truculenta, aquela de Carlos Lacerda e parceiros, frustraria, suicidando-se, um golpe reacionário em marcha que, se vitorioso, teria instaurado no Brasil um governo muito mais próximo do fascismo dependente do que o de Dutra? Mais previsível, entretanto, era a possibilidade de que Getúlio, eleito presidente pelo voto popular, mantivesse a orientação esboçada em 1944-1945: nacionalismo moderado, entendimento com o sindicalismo, busca de equilíbrio no centro do espectro político. Do ângulo de visão do Manifesto, entretanto, tal possibilidade sequer merecia ser tomada em consideração. A hora era demasiado agônica, o risco de catástrofe planetária demasiado iminente, para levar a sério a politicagem eleitoreira. É para a "solução revolucionária" que apontam os comunistas, preconizando a formação de uma frente democrática de libertação nacional, cujo programa sintetiza, em nove pontos, os objetivos da etapa nacional-democrática da revolução brasileira. Destes, três correspondem à "libertação nacional" ("pela paz e contra a guerra imperialista", "pela imediata libertação do Brasil do jugo imperialista", "pelo desenvolvimento independente da economia nacional"), cinco definem os principais objetivos democráticos: "por um governo democrático e popular", "pela entrega da terra a quem a trabalha", "pelas liberdades democráticas para o povo", "pelo imediato melhoramento das condições de vida das massas trabalhadoras", "instrução e cultura para o povo"; e o nono pronuncia-se "por um exército popular de libertação nacional".

Podemos caracterizar de muitas maneiras o esquerdismo do Manifesto de agosto. No que concerne à concepção de democracia, o mais importante aspecto a ressaltar é a ênfase na ruptura institucional, já implícita nos dois manifestos anteriores, mas agora programaticamente sistematizada. As metas principais da frente democrática de libertação nacional pressupunham a tomada do poder, embora abstendo-se de qualquer apelo à luta armada. A necessidade da solução de força ficava entretanto implícita na formulação radical dos objetivos programáticos. Assim, libertar o Brasil do "jugo imperialista", meta suscetível, em seu enunciado abstrato, de ser assumida por forte e larga corrente de opinião, formulava-se, no Manifesto, de maneira a excluir avanços parciais, passos adiante, conquistas parciais cumulativas. Era tudo ou nada e já: "Confiscação e imediata nacionalização de todos os bancos, empresas industriais, de serviços públicos, de transporte, de energia elétrica, minas, plantações etc., pertencentes ao imperialismo" [...].

Do mesmo modo, a "entrega da terra a quem a trabalha" entendia-se como "confiscação das grandes propriedades latifundiárias com todos os

bens móveis e imóveis nelas existentes, sem indenização e imediata entrega gratuita da terra, máquinas, ferramentas, animais, veículos etc., aos camponeses sem terra ou possuidores de pouca terra [...]". E assim por diante.

Obviamente, a aplicação "imediata" de tal programa pressupunha a conquista do poder, a qual, por sua vez, pressupunha a ponta do fuzil. Atingido este ponto crucial da "viragem" à esquerda, o passo seguinte, para os comunistas brasileiros, seria passar das palavras aos atos.

Da ruptura improvável à evolução possível: rumo ao programa nacional-democrático

Forjado em lutas tenazes, épicos combates como a trágica quixotada de 1935 e longa freqüentação das atrocidades policiais, o grupo dirigente comunista certamente não estava se embriagando com fraseologia revolucionária ao preconizar uma linha de ação que, se bem-sucedida, desembocaria na tomada do poder político pela violência organizada das massas. Que globalmente ela não teve sucesso é notório. A "frente democrática de libertação nacional", que deveria se corporificar em "amplos comitês", não prosperou. A perspectiva de generalização da guerra da Coréia, sem desaparecer do horizonte, mostrou-se ao menos não tão imediata quanto parecera aos comunistas. Embora empenhado em sua planetária cruzada anticomunista, exacerbada pela histeria policialesca do macarthismo, o imperialismo norte-americano já não mais dispunha do monopólio das armas nucleares. Bem ou mal, tinha de adaptar-se ao "equilíbrio do terror" com a União Soviética.

É muito provável que, no espírito dos dirigentes comunistas responsáveis pelo Manifesto de agosto, a perspectiva da luta armada estivesse vinculada ao cenário evocado por Prestes em 1946 a propósito da hipótese do governo brasileiro participar, a reboque do norte-americano, de uma guerra imperialista. O dever dos comunistas, em tal hipótese, seria transformar a guerra imperialista em guerra revolucionária de libertação nacional. A linha política do Manifesto de agosto consistiu, pois, em preparar esta transformação, ou, mais exatamente, em preparar-se para operá-la quando chegasse a hora.

Da execução desta linha conhecem-se suas manifestações propriamente políticas. De um lado, a campanha contra a participação do Brasil na Guerra da Coréia e a luta pela defesa de nosso petróleo. De outro, a ênfase na organização dos operários nos locais de trabalho e, conse-

qüentemente, em sua mobilização pela base, aquém e independentemente do sindicalismo oficial. Conhece-se muito menos, e não por acaso, a preparação subterrânea da guerra revolucionária contra a provável guerra imperialista. A história densa do PCB durante este período está ainda para ser escrita. Historiadores e analistas do comunismo brasileiro tendem, não sem razão, de resto, a enfatizar os efeitos danosos do radicalismo sectário. Moisés Vinhas nota que, dos 200 mil inscritos em 1947, o PCB se viu reduzido, no início da década de 1950, a 20 mil.[38] Convém, entretanto, interpretar com objetividade dados como esses. Afinal, é inevitável que um partido jogado na ilegalidade, independentemente de saber se sua linha é correta ou não, sofra muitas defecções. Sem esquecer os que, embora mantendo suas convicções comunistas, não ousaram passar da militância legal à ilegal. De qualquer modo, os que permaneceram no Partido prepararam-se seriamente para o confronto armado que parecia se aproximar.[39]

Parecia vir, mas não vinha. Em outubro de 1950, as tropas do general MacArthur, tendo subjugado praticamente toda a Coréia do Norte, aproximavam-se da fronteira chinesa. Arrogantemente, o truculento general desprezara as advertências da China para que não levasse tão longe seu ardor bélico. Arrogância cega: os chineses desencadearam rapidamente uma fulminante contra-ofensiva à qual os norte-americanos responderam com igualmente rápida debandada. A 30 de novembro de 1950, o cenário catastrófico previsto pelos comunistas chegou mais perto do que nunca da concretização. Confirmando ameaças reiteradamente grunhidas pelo general MacArthur, que o rancor do fiasco tornara ainda mais sedento de holocaustos, o presidente Truman admitiu, em entrevista à imprensa, a possibilidade de recorrer — novamente — à bomba atômica, desta vez contra os chineses. Dentre os fatores que detiveram, nesta tenebrosa encruzilhada histórica, a fúria genocida do imperialismo, o principal foi a já aludida quebra do monopólio norte-americano da arma nuclear: desde o ano anterior, a União Soviética dispunha também da bomba atômica. Contribuiu também para impedir que Truman passasse das palavras aos atos a firme atitude do primeiro ministro britânico, o trabalhista Clement Attlee. Deslocou-se para Washington a fim de obter de Truman garantias de que a guerra ficaria circunscrita ao território coreano e ao armamento "convencional". Teve êxito: detendo a escalada à beira da catástrofe planetária, o presidente norte-americano desautorizou os projetos de revanche nuclear do general MacArthur e, como este persistisse, em atitude de franca rebeldia, em preconizar o emprego da bomba atômica na Coréia e na própria China, destituiu-o do comando das forças norte-

americanas no Pacífico. A partir de 1951, a Guerra da Coréia estabilizou-se, reduzindo-se gradualmente a probabilidade do confronto bélico planetário, e com ela, a aplicabilidade da linha para a qual apontava o Manifesto de agosto.

Na verdade, ela mal chegou a ser aplicada. Muito mais do que os internacionais, os fatores internos logo deixaram patente sua inviabilidade. Na cena internacional, com efeito, embora detida no meio do caminho, a escalada bélica continuava inscrita na lógica da guerra fria. Continuaria, de resto, por muito tempo: em 1963, a chamada "Crise dos Mísseis" em Cuba levaria o equilíbrio do terror nuclear mais perto do que nunca de uma ruptura catastrófica; na segunda metade dos anos 60 até o início dos anos 70, a intervenção genocida dos imperialistas norte-americanos no Vietnã suscitaria a apaixonada réplica revolucionária sintetizada na célebre fórmula de Ernesto Che Guevara: "Criar dois, três Vietnãs [...]"

Visão estratégica da luta revolucionária em escala mundial muito mais ofensiva (e portanto mais radical) do que a do Manifesto de agosto... Não foi pois da situação internacional que vieram os mais claros desmentidos à viabilidade da linha política adotada pelo PCB entre 1948 e 1950. Pelo menos até serem obrigados a debandar do Vietnã, os exércitos imperialistas continuaram oferecendo não só aos comunistas, mas aos patriotas e democratas do mundo inteiro, sólidas razões para levar profundamente a sério apelos e mensagens como os de Luís Carlos Prestes e de Ernesto Che Guevara.

Foi sobretudo de dentro do Brasil que vieram sinais inequívocos de que as diretrizes do Manifesto de agosto estavam conduzindo os comunistas, em suas duas principais frentes de ação, entre os operários e entre os intelectuais, ao isolamento político e ao impasse tático-programático. No movimento operário, em especial, seu efeito mais notório, conforme números acima referidos, expressou-se na redução drástica dos membros do Partido; entre os intelectuais, em truculenta ofensiva contra os "vacilantes".[40]

O apelo revolucionário dos comunistas só encontrou eco em algumas zonas rurais em que veio reforçar a resistência dos camponeses, principalmente posseiros, à "grilagem" das terras devolutas onde se haviam instalado. Na região de Porecatu, noroeste do Paraná, às margens do Paranapanema; em zonas do sudoeste do mesmo Estado; enfim, na região de Formoso, Estado de Goiás (bacia do Tocantins, perto da serra Dourada), a luta contra os latifundiários, grileiros, seus capangas e jagunços incluiu ações de guerrilha.[41]

Estas escaramuças da revolução agrária e antifeudal não ultrapassaram, entretanto, o âmbito local. Não havia como torná-las ponto de aplicação de uma política revolucionária de âmbito nacional. Formações políticas grupusculares podem apegar-se *sine die* a um programa descolado do movimento histórico objetivo. Mais uma seita está fechada em si mesma, mais parece-lhe plausível ater-se, contra ventos e marés, à letra de suas próprias opiniões e convicções. Por se manter, bem ou mal, ligado a suas bases sociais, o PCB não podia dar-se a este luxo. Logo constatou que a hostilidade de princípio contra os getulistas era incompatível com a unidade operária na luta sindical. A partir de 1952, quando se realizou, por iniciativa do Comitê Central, um "ativo sindical nacional", os comunistas passaram a aplicar na prática uma linha distinta da oficial: voltaram a freqüentar os sindicatos, contribuindo decisivamente, graças à superioridade de suas formas de organização e de seus métodos de ação, para a grande mobilização operária que desembocaria, na última semana de março de 1953, na greve dita dos "trezentos mil" (número aproximado de trabalhadores que dela participaram). Desencadeada inicialmente no setor têxtil de São Paulo, ampliou-se para outras categorias, notadamente os metalúrgicos. No início de abril, a despeito de áspera repressão desencadeada pelo governador do Estado, Lucas Nogueira Garcez (a 31 de março a intervenção da força pública para dispersar uma manifestação na Praça da Sé terminou em confronto violento), o movimento grevista propagou-se para o interior do Estado e suscitou movimentos de solidariedade proletária em outros pontos do país, em especial no Rio de Janeiro. A luta prosseguiu até a terceira semana de abril, quando foram finalmente satisfeitas as principais reivindicações dos grevistas, inclusive a libertação dos sindicalistas que haviam sido presos durante o movimento.

Na história do movimento sindical brasileiro, a grande e vitoriosa greve de 1953 constituiu a verificação prática não somente do acerto da nova tática comunista, mas também e principalmente, da concepção orgânica defendida, durante o processo constituinte de 1946, tanto pelo PCB quanto pelos trabalhistas: conquistar a autonomia preservando a unidade. Naquela ocasião, a tendência autonomista unitária,[42] combatida de um lado pelos liberais e católicos em nome do "pluralismo" e de outro pelos corporativistas, empenhados em manter tal e qual a estrutura piramidal do sindicalismo estadonovista, havia sido marginalizada. Agora ela se impunha, na senda democrática aberta pela mobilização operária, que rompera na prática o rígido enquadramento vertical desti-

nado a atrelar a organização sindical, da base à cúpula, ao Ministério do Trabalho.

A mais notável lição que esta experiência propiciou para a reformulação da visão comunista sobre as perspectivas da democracia no Brasil foi a confirmação da possibilidade de criar, ao influxo da dinâmica da luta de massas, formas de organização e de ação que, sem colidir frontalmente com o verticalismo oficial, viabilizassem a articulação horizontal das lutas operárias em todos os níveis. Embora sua simples existência constituísse um desafio à legislação sindical herdada do Estado Novo, a Comissão Intersindical de Greve, que dirigiu o movimento de março-abril 1953, impôs-se ao patronato e ao governo como interlocutor obrigatório.

A dualidade institucional então instaurada seria duradoura. Os organismos autônomos de coordenação intersindical surgidos durante a greve consolidaram-se enquanto instâncias permanentes de deliberação e de mobilização, dando origem, notadamente, ao Pacto de Unidade Intersindical. Estava dado o primeiro passo rumo à formação de uma central sindical. Ela surgiria em 1962, com o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), sob o governo de João Goulart.

No mês de junho, sem dúvida encorajados pelo sucesso da greve dos Trezentos mil, cerca de cem mil estivadores entraram em greve em Santos, Belém e Rio de Janeiro. Além de aumento de salário e de melhores condições de trabalho, exigiam o "afastamento imediato da atual diretoria da Federação Nacional dos Marítimos", que se deixava manipular pelo ministro do Trabalho, Segadas Viana. Sensível à força da mobilização sindical e, de outro lado, desgastado pela vitória de Jânio Quadros na eleição para prefeito de São Paulo em março de 1953, bem como por crescentes discrepâncias em sua equipe governamental, Getúlio decidiu reformar o Ministério. A 17 de junho, João Goulart foi nomeado ministro do Trabalho em substituição a Segadas Viana. Conhecido até então apenas como afilhado político do presidente, Goulart assumiu a pasta exatamente quando a greve se desencadeava. Rompendo com a tradição reacionária tão arraigada nas "elites" políticas, reuniu-se imediatamente com os dirigentes da greve, atendendo praticamente a todas as reivindicações do movimento.[43]

Delineava-se assim no cenário político brasileiro uma nova configuração de forças em que a esquerda, agrupando comunistas, trabalhistas e nacionalistas, assumiria peso determinante. Ainda vinculado, mais na teoria do que na prática, à linha do Manifesto de agosto, o PCB só gradualmente iria ocupar seu lugar nesta aliança. Assim, um documento elaborado em dezembro de 1953 classifica o governo de Vargas como de "preparação da guerra" e de "traição nacional".[44] As duas fórmulas visavam o Acordo Militar Brasil/Estados Unidos, assinado em 1952, que oficializava a subordinação estratégica das forças armadas nacionais às diretrizes do governo norte-americano e, portanto, a política externa do Brasil à lógica da "guerra fria".

Esta ênfase, sem dúvida unilateral, na situação internacional, persistiria apenas até o suicídio de Getúlio. A avalanche de indignação popular contra os que o haviam acuado ao gesto extremo (Carlos Lacerda, o udenismo e a direita em bloco) veio precipitar a evolução política delineada em 1953, definindo dois campos contrapostos. Como em 1945, a reação, juntando suas tropas sob a bandeira do antigetulismo, acelerou a aproximação política dos comunistas com a esquerda trabalhista, já esboçada no movimento sindical. Assim, o *Voz Operária* de 2 de outubro de 1954 publicou um artigo-manifesto assinado por Prestes que anunciava a nova aliança: "Comunistas e trabalhistas ombro a ombro na luta contra o inimigo comum".[45]

O IV Congresso do PCB, reunido logo em seguida (de 7 a 11 de novembro de 1954) careceu do tempo de maturação necessário para aprofundar as conseqüências doutrinárias e programáticas da nova linha política. Embora apresentem em forma embrionária os elementos constitutivos do programa nacional-democrático da revolução brasileira, notadamente a ênfase na reforma agrária e na possibilidade de ganhar a burguesia nacional para a causa revolucionária,[46] as resoluções do Congresso deixam na penumbra a dimensão institucional da luta pela democracia. Omissão tanto mais grave que a nova linha trazia implícito o abandono, ao menos a curto prazo, da perspectiva insurrecional.[47] Não apenas porque o terreno da aliança com a burguesia nacional não seria o da luta armada, mas principalmente porque a reativação do movimento operário em 1953 e a mobilização popular contra o golpismo antigetulista em 1954 haviam comprovado a possibilidade de avançar para a democracia no interior da ordem reacionária dos fazendeiros e dos capitalistas periféricos.

Reconhecer aberta e convictamente tal possibilidade implicaria em centrar a reflexão no aspecto processual da democracia e, portanto, em deixar de concebê-la exclusivamente como *resultado* da revolução vitoriosa. (Supor o problema resolvido para melhor equacioná-lo é procedimento que funciona na álgebra, mas dificilmente na política.) O IV Congresso não se permitiu ir tão longe. Perplexo e dividido, preferiu reiterar

os objetivos finais das "forças revolucionárias antifeudais e antiimperialistas", a instauração de um "regime democrático popular" a ser "construído sobre as ruínas do velho regime". Faltou explicar concretamente como reduzir a ruínas o velho regime.

Na prática, entretanto, reconhecendo que a questão estava mal colocada, o PCB empenhou-se a fundo na *democratização* das instituições políticas nacionais. Em contraste com as eleições presidenciais de 1950, em que, conseqüente com o Manifesto de agosto, preconizara o voto em branco, apoiou em 1955 a candidatura de Juscelino Kubitschek e, mais ainda, a de João Goulart para vice-presidente. Só mais adiante, porém, ao influxo da "desestalinização", iria elaborar teoricamente a nova visão processual da democracia que já estava orientando sua ação.

NOTAS

[1] Examinamos a concepção de revolução de Caio Prado no volume II da presente *História do marxismo no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, pp. 77-81. Esta concepção está claramente definida nas páginas iniciais de *A revolução brasileira*: "[...] processo histórico assinalado por reformas e modificações econômicas, sociais e políticas sucessivas, que, concentradas em período histórico relativamente curto, vão dar em transformações estruturais da sociedade, e em especial das relações econômicas e do equilíbrio recíproco das diferentes classes e categorias sociais" (*op. cit.*, São Paulo, Brasiliense, p. 2). A distinção de Carlos Nelson Coutinho entre revolução explosiva e processual ocupa grande parte de seu estudo *Dualidade de poderes*, 2. edição, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 21-85.

[2] O *Novo Dicionário Aurélio* assim define o termo: "criado durante a Guerra Civil Espanhola (1936) para designar os que, dentro de Madri, apoiavam as quatro colunas rebeldes que marchavam contra esta cidade". (Os "rebeldes" em questão eram os fascistas e os mercenários de Franco). O texto do discurso de Prestes está incluído em *Problemas atuais da democracia* (ed. Vitória, sem data) e reproduzido em Moisés Vinhas, *O Partidão*, São Paulo, Hucitec, 1982, pp. 97-102.

[3] O general Goes Monteiro, em seu conhecido depoimento autobiográfico ao jornalista Lourival Coutinho (*O general Goes depõe*, Rio de Janeiro, Coelho Branco, 1955), diz que Getúlio, comentando o desfecho do golpe argentino, referiu-se "com entusiasmo ao poder das massas". Diz também que replicou, salientando as diferenças entre o caso brasileiro e o caso argentino: que Getúlio "não pensasse que Perón fora reconduzido ao poder apenas pela força das massas, mas sim e principalmente pelas forças do Exército, as tropas do Campo de Mayo, às ordens do general Avalo, opostas à Marinha, que aprisionara antes Perón" (*op. cit.*, pp. 438-9). Nada mais normal, para Getúlio, do que ver no retorno de Perón ao poder graças ao "poder das massas" a prova do acerto de sua própria virada à esquerda, buscando nas massas operárias uma nova base de sustentação política. O próprio Goes Monteiro, um pouco antes, no mesmo depoimento, havia notado que Perón voltou ao poder "com o apoio ostensivo do CGT, isto é, das massas proletárias, das quais a sra. Eva Perón era figura carismática e exponencial" (ib., p. 438). Já sua referência ao general Avalo é profundamente equivocada. Foi ele quem exigiu a demissão de Perón e em seguida (a 13 de outubro de 1945) o mandou prender. É verdade que poucos dias depois, quando as "massas proletárias" ocuparam Buenos Aires exigindo, diante da Casa Rosada, a liberdade e o retorno do ilustre prisioneiro, Avalo cedeu, abstendo-se de empregar contra os manifestantes as poderosas unidades do Exército sob seu comando no Campo de Mayo. Mas a pro-

va mais óbvia de que foi ele o grande derrotado, é que teve de demitir-se de todas as suas funções... A conclusão é clara: queira ou não Goes Monteiro, Getúlio tinha razão em admirar o peso político das massas proletárias: foram elas o principal fator do triunfal retorno de Perón ao poder.

[4] As expressões entre as aspas são de Goes Monteiro, ao relatar o episódio (*loc. cit.*, p. 431).

[5] É o que sustenta Goes Monteiro, *loc. cit.*, pp. 431-2: aconselhado por Braden, Berle teria lido o discurso a Getúlio antes de lê-lo em público. Este, entretanto ouvira cansado o "português mal mastigado" de Berle. Por isso não se teria dado conta do caráter provocador da aula de democracia ministrada pelo embaixador norte-americano. Em todo caso, este foi suficientemente insolente, ao discursar na festa udenista, para provocar a reação do Sindicato dos Jornalistas, que havia participado da homenagem, mas que, em telegrama enviado a Getúlio, deplorou o fato de que o homenageado tivesse, pelo teor de suas declarações, "desnaturado" a cerimônia. No episódio fica bem clara a fraqueza de Getúlio em seu "fim de reino". Goes Monteiro diz ter-lhe sugerido, já que estava tão agastado com o discurso de Berle, que o declarasse *persona non grata* (cf., ib., p. 432). Sugestão sarcástica: dali a poucas semanas, o próprio Goes iria declarar Getúlio *persona non grata* e mandá-lo de volta a São Borja... Sem sarcasmo, mas no mesmo sentido, Moniz Bandeira comenta que, preocupado em evitar conflitos com Washington, o chefe de Estado brasileiro preferiu engolir a afronta (cf. *Presença dos Estados Unidos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973, pp. 302-4).

[6] Astrojildo Pereira, *Interpretações*, 1944, Rio de Janeiro, Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1944, pp. 254-5.

[7] Leandro Konder, *A democracia e os comunistas no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal 1980, p. 55. Citando Skidmore, *Brasil: de Getúlio a Castelo*, Rio de Janeiro, Saga, 1969, p. 85.

[8] Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 446, também citado por Konder, ib., p. 55.

[9] Discurso de Prestes em Recife, no comício de 26 de novembro de 1945. Cf. Vinhas, *O Partidão*, *op. cit.*, p. 116.

[10] Konder lembra a este respeito que acusados pelo PSD e pela UDN de haver conciliado com o Estado Novo, os comunistas responderam que dos "94 delegados que participaram da 3ª Conferência Nacional do PCB [...] em 1946 [...] 68 passaram pelos cárceres do Estado Novo [...]" onde "cumpriram 152 anos e 8 meses. Qual o político udenista-pessedista, desses que se arvoram em campeões da democracia, capaz de apresentar uma folha de serviços à luta democrática de pelo menos um ano de prisão nas masmorras do Estado Novo?" (Publicado em *A Classe Operária* de 32 de outubro de 1948). Cf. Konder, *op. cit.*, p. 56, nota 4. Poderiam ter acrescentado que em 1938 Armando Sales de Oliveira, Júlio de Mesquita Filho e outros chefes da oligarquia paulista aliaram-se a Plínio Salgado para tentar derrubar Getúlio. Foi pois de mãos dadas com o fascismo brasileiro que a direita liberal travou seu combate contra o Estado Novo.

[11] Cf. Hélio Silva, *1945: Por que depuseram Vargas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p. 152.

[12] O sociólogo Gláucio Soares estabeleceu o seguinte cálculo do efeito de distorção provocado no princípio da representação proporcional pela desigualdade de coeficientes eleitorais entre os Estados na eleição dos deputados federais:

PARTIDOS	% DOS VOTOS OBTIDOS	% DE DEPUTADOS ELEITOS
PSD	43	52,8
UDN	26,8	29
PTB	10,3	7,7
PCB	8,7	4,9

Cf. Gláucio D. Soares, "El sistema electoral y la representacion de los grupos sociales en Brasil, 1945-62", *Revista Latinoamericana de Ciencia Politica* 2 (1), abril de 1971, p. 14.

O grande favorecido pela sobre-representação do voto rural foi o PSD, onde se concentravam "coronéis" e fazendeiros e, em menor medida, a UDN. O PTB e mais ainda o PCB, de base urbana, foram desfavorecidos.

[13] L. Werneck Vianna em *Liberalismo e sindicato no Brasil* distingue três tendências sobre legislação trabalhista e sindical no Congresso constituinte de 1946: a corporativa (partidária da manutenção das leis estadonovistas), a autônoma e pluralista (liberais e católicos) e a autônoma e unitária (comunistas e PTB) (*op. cit.*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 261). Mostra em seguida como, através de debates, manobras e articulações, acabou prevalecendo o *statu quo* jurídico-institucional herdado do Estado Novo (pp. 261 e ss.).

[14] Cf. Hélio Silva, *op. cit.*, p. 384. Exatamente numa situação em que a direita reprimia duramente os sindicatos e se preparava para empurrar os comunistas ao fundo da clandestinidade, F. Weffort censura-os por não parecerem "dispostos a ir muito longe em suas atividades sindicais". E acrescenta, com uma severidade que, para quem não o conhece, poderia parecer firmeza revolucionária: "Em realidade, não havia nesse momento muita diferença entre sua [dos comunistas] política de cooperação de classes e a tradicional política de paz social para a qual foram criados os sindicatos oficiais no Estado Novo". Não deixa de ser irônica esta denúncia da "colaboração de classes" e da "paz social" por parte do festejado politólogo que mais tarde, em plena ofensiva neo-liberal, iria proclamar o fim da luta de classes e em seguida tornar-se ministro do governo PSDB-PFL. Sobretudo considerando que, em abono daquela denúncia, lembra que um dos objetivos do MUT (o movimento de unidade sindical lançado pelos comunistas em 1944 para romper o enquadramento corporativo da legislação do trabalho estadonovista) era "lutar pela eleição de direções sindicais unitárias", e comenta: "[...] não apenas os comunistas não estavam interessados em confrontar suas forças com os 'pelegos' formados durante o Estado Novo, como buscavam formar alianças com eles" (F. Weffort, *Sindicatos e política*, tese de livre-docência, USP, sem data, pp. II, 28-9). O estilo aparentemente descritivo do comentário esconde mal seu facciosismo. É evidente que, ao organizar um movimento de unidade sindical, os comunistas tinham de preconizar direções unitárias. Erigir em prioridade a depuração das direções sindicais herdadas do Estado Novo configuraria uma postura sectária, na qual, de resto o PCB se instalaria a partir de 1948, ao influxo da frustração e da revolta contra o golpe branco da cassação. Aí sim, como concordam todos os estudiosos efetivamente objetivos, errou, mas por esquerdismo e dogmatismo. Já Weffort, descontando-se o tom ameno de sua prosa politológica, não se contenta com os muitos erros que se podem legitimamente imputar aos comunistas. Coloca sua imaginação política no encalço de erros inéditos. Compreende-se porque tenha se tornado o mais característico representante daquela esquerda de que a direita gosta...

[15] Cf. Hélio Silva, ib., p. 383.

[16] Nelson Werneck Sodré, *História militar do Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, p. 290. Edgar Mc Innis, autor de uma *História da Segunda Guerra Mundial*, Instituto Canadense de Assuntos Internacionais, publicada pela Editora da Universidade de Oxford, após lembrar que "numerosos cientistas se haviam recusado terminantemente a tomar parte no projeto [de fabricação da bomba atômica]" e que "um grupo de cientistas que havia tomado parte nos trabalhos, redigiu um memorial solicitando que a bomba fosse empregada de modo a demonstrar o seu poder sem acarretar perdas de vida" (isto é, que "fosse lançada numa zona desabitada do Japão") conclui eufemisticamente: "os que dispunham da autoridade insistiram na terrível lição resultante do uso da bomba contra alvos vivos". Assinala também que a segunda bomba, lançada a 9 de agosto sobre Nagasaki (três dias depois da que fulminou Hiroshima) era "de tipo diferente e de poder ainda maior". "Os resultados foram espantosos. Mais da metade de Hiroshima foi devastada numa única explosão. Em Nagasaki foi menor a área de destruição, em parte devido à topografia da cidade, mas a devastação dentro da zona de explosão foi ainda mais completa" (cf. E.Mc Innis, *op. cit.*, tradução brasileira da Editora Globo, Porto Alegre, vol. VI, 1949, p. 244).

[17] Luís Carlos Prestes, *Problemas atuais da democracia*, Rio de Janeiro, Editorial Vitória, sem data, pp. 267-8.

[18] Prestes, ib., p. 272.

[19] Sodré, *op. cit.*, pp. 289 e ss. Apoiando-se em Osny Duarte Pereira, autor de *Quem faz as leis no Brasil?* (1963) e *Que é a Constituição?* (1964), Sodré descreve o "clima de estado-de-sítio" em que foram discutidos e votados os artigos da Constituição de interesse dos trustes imperialistas. O rádio estava sob censura desde o golpe de outubro de 1945; cerca de 1500 operários paulistas estavam sendo processados com base na lei de segurança nacional por haverem entrado em greve, todas as manifestações públicas dos trabalhadores estavam proibidas... (*cf. op. cit.*, p. 296). Moniz Bandeira, evocando este mesmo clima de estado-de-sítio, acrescenta: "Uma concentração, que os comunistas promoveram, no Rio de Janeiro, a 23 de maio de 1946, terminou sob rajadas de metralhadoras. Os mortos e feridos, espalhados pelo Largo da Carioca, tomaram uma lição de democracia representativa" (*op. cit.*, p. 311). O que não impediu F. Weffort (como vimos na nota 15) de acusar os comunistas de colaboração de classes e de aliar-se aos pelegos...

[20] Prestes, *op. cit.*, pp. 355-6. Dentre os personagens citados por Prestes, o coronel Augusto Imbassaí era delegado da Ordem Política e Social e Pereira Lira cumulava as funções de beleguim furibundo e de chefe dos serviços jurídicos da Light and Power.

[21] Prestes, ib., p. 356. *Grifos nossos.*

[22] Ib. p. 360.

[23] Cf. Hélio Silva, *op. cit.*, p.384.

[24] Nesta síntese da argumentação de Francisco Sá seguimos, às vezes literalmente, o resumo de seu voto tal como consta em H. Silva, op. cit., pp. 386 e ss. Para evitar ambigüidade, só colocamos entre aspas as expressões do próprio Francisco Sá, também entre aspas no texto de H. Silva.

[25] Citado por H. Silva, ib., p. 435.

[26] Cf. ib. p. 397.

[27] Cf. ib., p. 439.

[28] Ib., pp. 449-50. O contexto e o teor do "último discurso comunista" estão no capítulo que leva este título, ib., pp. 449-57, no qual nos apoiamos.

[29] Prestes, ib., p. 514.

[30] Cf. L.Konder, op. cit., p. 71. Em nota, Konder explicando (mas não justificando) a irritação de Prestes contra o PTB, lembra que dois elementos deste partido (Barreto Pinto e Hymalaia Virgulino) estavam "entre os primeiros políticos a pedirem a cassação do PCB" (ib., p. 71, nota 1).

[31] O Manifesto de janeiro de 1948 está largamente (embora não *in totum*) reproduzido em Edgard Carone, *O P.C.B.*, II vol., *1943 a 1964*, São Paulo, Difel, 1982, pp. 72-89. Citâmo-lo a partir desta obra, que é uma coletânea de documentos do PCB. São muitas as passagens do Manifesto em que a autocrítica é demasiado severa para ser inteiramente sincera. Além do silêncio "criminoso" diante das truculências e malandragens de Ademar de Barros, imputa-se à "tendência direitista" a "sistemática contenção da luta das massas proletárias em nome da colaboração operário-patronal e da aliança com a 'burguesia progressista', assim como a "pouca atenção dada às lutas dos trabalhadores rurais contra o latifúndio" (*loc. cit.*, p. 81). O exagero da (auto)crítica ao "direitismo" anuncia o extremismo esquerdista do Manifesto de agosto de 1950.

[32] Cf. Carone, *op. cit.*, p. 82. A Constituinte de 1946 não quis abolir a Carta de 1937, como o Congresso Constituinte de 1986-1988 não quis abolir a Carta espúria de 1969. Como observamos num estudo comparativo dos processos constituintes de 1890-1891 e de 1986-1988, o *ethos* gelatinoso do "jeitinho brasileiro" e o *ethos* truculento do golpismo militar são velhos cúmplices, a cuja parceria devemos a atrofia, em nossa cultura política, da noção de cidadania democrática (cf. "O poder constituinte e a força", in *Estudos Avançados* (3), 7, set.-dez 1989, p. 82). O argumento de que foi "só" durante a elaboração da nova Constituição que permaneceram em vigor as cartas constitucionais espúrias de 1937 e de 1967 (esta, aliás, na 2. ed., revista e piorada, de 1969) utilizado por políticos e até jurisconsultos liberais, em 1946 como em 1986-1988, revela inequivocamente que o solene princípio "todo poder emana do povo" não passa, para eles, de uma frase oca ou então entendida demasiado literalmente: "emanar" significa proceder de, sair de, exalar. Nesta hermenêutica liberal, o poder emana *do* povo *para* as "elites" [...] Os comunistas tiveram pois, razão de denunciar como "tremendamente reacionária" a Constituinte de 1946 por ter mantido em vigor a Carga de 1937 justamente quando o povo brasileiro teria uma raríssima oportunidade de discutir soberanamente suas leis fundamentais.

[33] Cf. Carone, *op. cit.*, p. 82. Grifado no original.

[34] Ib., p. 99.

[35] Ib. p. 90.

[36] Há, na verdade, na idéia de uma missão de vanguarda da classe operária na revolução burguesa, fortíssima tensão dialética entre a dinâmica democrática do processo e seus limites objetivamente capitalistas. Poucos temas foram tão discutidos quanto esse no marxismo internacional. Enfatizemos apenas a passagem já citada do Manifesto de janeiro em que se afirma "a possibilidade de um desenvolvimento não-capitalista que leve diretamente ao socialismo". A fórmula é importante, mas embrionária: afinal, o não-capitalismo é um não-conceito...

[37] O texto integral do Manifesto de agosto está em Vinhas, *op.cit.*, pp. 140-58. Nele nos apoiamos, mas a responsabilidade pelo resumo da argumentação, isto é, por tudo que não vem entre aspas, é nossa.

[38] Cf. Vinhas, *op.cit.*, pp. 129-30.

[39] Apoiamo-nos no depoimento de Luís Carrion e Gerson Danelli, respectivamente ex-presidente e ex-primeiro-secretário da Casa do Sargento do Brasil, eleitos em 1º de outubro de 1950, à frente de uma chapa de esquerda, preponderantemente comunista. Além de

lutar por reivindicações próprias à categoria (participavam da Casa do Sargento suboficiais do Exército, da Marinha, da Aeronáutica, da polícia militar e do corpo de bombeiros), a diretoria presidida pelo sargento Carrion atuou firmemente na defesa do petróleo nacional e na campanha contra o envio de soldados brasileiros à Coréia. A mão pesada da reação logo abateu-se sobre os sargentos de esquerda: Carrion foi expulso do Exército em agosto de 1950, seus companheiros enviados a quartéis distantes e, mais tarde, a partir de março de 1952, quando a caça ao comunista tornou-se sistemática no interior das Forças Armadas (Carrion e Danelli estimam em cerca de um mil os militares presos naquela ocasião), perseguidos, vários (sobretudo cabos e soldados) torturados, alguns assassinados a pancadas. Carrion passou para a clandestinidade no mês de agosto de 1950, dedicando-se, com a paixão revolucionária dos comunistas de então, a preparar a insurreição preconizada pelo Manifesto divulgado naquele mesmo mês. Além de duas entrevistas com os dois ex-dirigentes do movimento de sargentos do início dos anos 50, serviram de base para a elaboração desta nota a carta e os documentos anexos transmitidos pelo ex-sargento da aeronáutica Moacyr Rodrigues dos Santos ao deputado João Paulo (PT/MG), que os comunicou à Câmara Federal (estão publicados no *Diário do Congresso Nacional*, seção I, 9709-9723, de 30 de agosto de 1990). Vale acrescentar que a repressão contra os militares mobilizados na campanha pelo petróleo atingiu também os oficiais patriotas e progressistas. Nelson Werneck Sodré consagrou um longo tópico da *História militar do Brasil* ("A grande conspiração", *op. cit.*, pp. 326-55) à campanha reacionária para alijar da direção do Clube Militar a equipe progressista que assumira-lhe a direção em 1950. Sobre a repressão anticomunista durante este período, ver de Elias Chaves Neto, *Minha vida e as lutas de meu tempo*, São Paulo, Alfa-Omega, 1978, pp. 105 e ss.

[40] Conforme assinala Leandro Konder, a ofensiva contra os "vacilantes" começara em 1948 (*op. cit.*, p. 79 e ss.). Levado pelo que nos parece um excesso de zelo na denúncia do sectarismo esquerdista de então, Konder afirma, a propósito da tumultuada eleição da diretoria da Associação Brasileira de Escritores em março de 1949 no Rio de Janeiro que "apesar do apoio que lhe davam Carlos Lacerda e Gustavo Corção, a chapa organizada para fazer frente à tentativa do PCB de controlar a entidade não se deixou caracterizar como uma chapa reacionária" (ib., p. 80). Era, em todo caso, como admite o próprio Konder, uma chapa anticomunista, apoiada por dois dos mais furibundos porta-vozes da direita brasileira.

[41] Há referências esparsas a estas lutas em estudos consagrados ao movimento camponês, por exemplo *Os camponeses e a política no Brasil*, de José de Souza Martins. Paulo R. Cunha defendeu em 1994 na PUC-São Paulo a tese de mestrado *Aconteceu longe demais*, consagrada à "luta pela terra dos posseiros de Formoso e Trombas e a política revolucionária do PCB no período 1950-1964". Além de seu interesse intrínseco, este estudo monográfico é útil pela informação bibliográfica que proporciona.

[42] A expressão, já referida na nota 13, retoma caracterização de Luís Werneck Viana.

[43] F. Weffort, pródigo em severas admoestações ao movimento operário, acusou os marítimos de terem renunciado à autonomia e legitimado a tutela governamental sobre os sindicatos ao aceitarem negociar com Goulart (cf. *Sindicatos e política*, tese de livre-docência, pp. III-55 e 26). Como tantas outras críticas do mesmo teor, inscreve-se na lógica do conformismo filisteu: a aliança dos sindicatos com Goulart e o PTB e deste com o PCB desembocou na derrota de 1964; logo, estava condenada ao fracasso.

[44] Trata-se de um projeto de programa para o IV Congresso do PCB, que iria se realizar um ano depois. A passagem mais característica é a seguinte: "A causa desta política de traição nacional está no próprio regime de latifundiários e grandes capitalistas ligados

ao imperialismo americano que o governo de Vargas representa. Não é possível libertar o Brasil do jugo imperialista sem liquidar este regime. Os latifundiários e grandes capitalistas submetem-se aos imperialistas norte-americanos porque, como estes, desejam uma nova guerra mundial e estão interessados na exploração e na escravização do povo brasileiro. Voltam-se por isso para os incendiários de guerra americanos na esperança de fazer bons negócios com novas guerras..." Cf. Carone, op. cit., p. 116.

[45] Cf. Carone, *op. cit.*, pp. 123-6. Assim Prestes explica o significado da nova aliança: "A união de todos os patriotas e democratas brasileiros e, em primeiro lugar, de todos os trabalhadores, é uma necessidade e uma fatalidade histórica inevitável. Comunistas e trabalhistas podem e devem unir-se. É com razão que nos chamamos irmãos [...]". Marchar "juntos contra o inimigo comum" não implica em "renunciar a [...] crenças e opiniões pessoais [...]". "O essencial é que saibamos unir nossas forças nas fábricas e nas fazendas, nos bairros operários e nas concentrações camponesas. Nós, comunistas, estamos prontos para entrar imediatamente em entendimento com todos os dirigentes do PTB, mas antes e acima de tudo, nos dirigimos aos trabalhadores getulistas e os convidamos para a ação comum [...]". (Cf. Carone, ib., pp. 125-6).

[46] O Programa "levanta a necessidade do confisco da terra dos latifundiários e sua entrega gratuita aos camponeses sem terra [...]" e não só "não ameaça" os "interesses" da "burguesia nacional", como "defende suas reivindicações de caráter progressista, em particular o desenvolvimento da indústria nacional". (Cf. Carone, ib., pp. 131-2).

[47] Cabe notar, entretanto, que do projeto de programa divulgado em dezembro de 1953 (cf. nota 44) consta uma caracterização das instituições fundamentais do regime de democracia popular que ainda hoje poderia servir de inspiração a quantos pretendam superar revolucionariamente os limites burgueses da democracia: "Soberania do povo — o único poder legítimo é o que vem do povo. Será abolido o Senado Federal. O Congresso Nacional, constituído pelos representantes eleitos pelo povo, exerce o poder supremo do Estado. Todos os órgãos do novo regime [...] serão eleitos pelo povo. Aos eleitores cabe o direito de cassar a qualquer momento o mandato de seus representantes. O presidente da República será eleito pelo povo e o seu mandato terá a duração de quatro anos. Governará por intermédio de um Conselho de Ministros responsável perante o Congresso Nacional" (cf. Carone, ib., pp. 119-20).

4

O DUAL, O FEUDAL E O ETAPISMO NA TEORIA DA REVOLUÇÃO BRASILEIRA

Carlos Alberto Dória

A noção de "civilização universal" nasce, para a modernidade, associada ao triunfo da Revolução Francesa e à política bonapartista. É certo que a oposição civilizado-selvagem já se encontra no pensamento anterior ao século XVIII, mas os ensaios de hierarquização das sociedades segundo critérios dessa "revolução muito vasta que transformará todos os povos" (são palavras de Jaurés), só podem ser tomados nos marcos do universalismo que a civilização burguesa persegue. Condorcet, o primeiro autor a interpretar a história a partir desta vocação ilimitada da Revolução,[1] entendeu o estudo da diversidade das sociedades como algo tão importante para o "filósofo político" quanto a observação dos indivíduos da espécie humana para a metafísica ou para a moral. "Se existe uma ciência para prever os progressos da espécie humana, para dirigi-los, para acelerá-los, a história dos progressos que a humanidade já fez deve ser sua base primeira.[2] Ora, o eurocentrismo foi a marca dos esquemas evolutivos da humanidade arquitetados até então e, após a Revolução Francesa, a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (outubro de 1789) passou a ser seu epicentro. Isto quer dizer que as diferenças sensíveis entre os povos ganhou então um conteúdo político e transitório. A filosofia da história de Hegel, talvez a mais importante contribuição para a generalização das idéias sobre a vocação universal das conquistas da Revolução Francesa, graças à aproximação que ele promoveu entre esta e o conceito de "Ocidente", não deixa dúvidas sobre a homogeneização que dela decor-

reria: "O espírito universal tem tempo, nada de pressa; dispõe de uma multidão de povos, de nações, cujo desenvolvimento, ou evolução, é justamente o meio para produzir sua consciência".[3]

Só na segunda metade do século XIX esta paisagem intelectual veio a sofrer novo impacto em conseqüência do desenvolvimento do pensamento materialista a partir de duas revoluções teóricas: o darwinismo e o marxismo. De fato, o extraordinário desenvolvimento das sociedades burguesas generalizou o interesse pela compreensão das leis que regiam o "progresso", isto é, o adensamento das bases materiais daquele tipo de sociedade e a conversão de sociedades rurais em industriais. Marx, sabemos, foi muito além da satisfação dessa curiosidade. No bojo do trabalho de explicação das leis que regem o modo capitalista de produção necessitou evidenciar seu caráter transitório e, por esta via, procedeu a uma revisão da história inteira da humanidade de modo a desnudar os mecanismos que determinam as mudanças de forma nos modos de produção.

> *Esboçados, em largos traços, os modos de produção asiáticos, antigos, feudais e burgueses modernos, podem ser designados como outras tantas épocas progressivas da formação social econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência social dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver este antagonismo. Com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana".*[4]

Esta síntese extraordinária evidencia que Marx conseguiu de tal modo avançar no estudo das determinações das "épocas progressivas da formação social econômica" que, a partir de sua obra, já não se pode conceber o estudo da evolução da humanidade que não incorpore ou reexamine seus pressupostos e argumentos. Este, aliás, o sentido de uma série de debates teóricos e historiográficos enfocando aspectos da teoria marxista: a transição do feudalismo para o capitalismo, a transição do capitalismo para o socialismo, o modo de produção asiático etc. Já em países como o nosso esses debates só parcialmente interessaram aos leitores de Marx, mas tornou-se estratégico, por exemplo, e por razões que veremos, a compreensão da natureza do *feudalismo*. Este destaque traz consigo

uma série de problemas dentro da própria delimitação do pensamento marxista.

Em primeiro lugar, e considerando um balanço dos estudos marxistas feitos em 1974 pelo Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes (C.E.R.M.), sabemos que Marx restringiu seus estudos sobre o feudalismo ao medievalismo europeu, de sorte que as generalizações posteriores se fizeram por conta e risco de seus seguidores. Já nos poucos casos analisados fora da Europa, o feudalismo aparece aplicado às sociedades que a história desenvolveu sobre vários territórios e com as seguintes características: a) meios sociais de produção essencialmente agrícolas; b) trabalhadores que possuem sobre a terra direitos de uso e de ocupação, ao passo que a propriedade é de uma hierarquia de *senhores* com direitos limitados por regras consuetudinárias; c) uma base econômica à qual corresponde uma série de *laços pessoais* que vinculam o servo a seu senhor e os senhores entre si por meio de um sistema de deveres, inclusive de natureza militar.[5] Ainda segundo o estudo do C.E.R.M. — e de um ponto de vista estritamente historiográfico — surpreendemos quase sempre a palavra *feudalismo* sendo utilizada de forma restrita para designar a superestrutura política das sociedades em causa, sem dar conta das relações de produção estabelecidas entre camponeses e senhores.[6]

Em segundo lugar, Marx se refere ao feudalismo como uma das "épocas progressivas" da história da humanidade mas, apesar disso, boa parte da historiografia marxista interpretou, por longo tempo, "progressiva" como sinônimo de "sucessiva", criando uma seqüência temporal entre os modos de produção que é estranha a Marx.[7] Uma leitura atenta mostra, por exemplo, que para ele o capitalismo não arranca *necessariamente* do feudalismo mas, sim, da generalização do capital mercantil. Generalização esta que pode se dar de duas maneiras: a) o produtor se converte em comerciante e capitalista; ou, b) de outro modo, "o comerciante se apodera diretamente da produção. E por muito que este último caminho influa historicamente como trânsito [...] não contribui por si para revolucionar o antigo regime de produção, senão que, longe disso, o conserva e o mantém como sua premissa".[8] Esta, portanto, é a latitude que Marx estabelece para a discussão teórica referente ao feudalismo e seu lugar na história da humanidade como "época progressiva", isto é, como momento civilizatório.

Um último problema para o qual chama a atenção o seminário do C.E.R.M. é a tentação de tomar como pertinente a valoração do feudalismo feito pelos materialistas mecanicistas do século XVIII que atribuíam,

numa concepção anti-histórica superioridade absoluta à "civilização" antiga da Grécia ou Roma, e que viam na generalização do feudalismo uma *regressão*. Nas palavras de Engels, aqueles mecanicistas pensavam a feudalidade como a "interrupção da história por mil anos de barbárie generalizada".[9]

O conjunto de problemas referidos serve para nos introduzir nos aspectos controversos do assunto, ao mesmo tempo em que situa num contexto mais amplo algumas questões enfrentadas pelos autores que analisaremos. Desta forma evita-se a tentação, muito comum, de imaginar que o tema do feudalismo em nosso país apenas expressa o "subdesenvolvimento" da teoria. O "subdesenvolvimento" expressa *atitudes* frente à teoria, não a *ausência* de teoria:[10] de um lado, nasce da aplicação mecânica de leis "universais" a uma realidade que não se comporta bem no figurino; de outro, floresce ali onde houve o abandono de caminhos que não se conseguiu desbravar através da reflexão criativa.[11]

Neste capítulo abordam-se precisamente os usos que os brasileiros fizeram do conceito de *feudalismo* dentro da tradição marxista e que condicionaram o modo de compreensão dos processos de transformação nacional em conexão com a "história universal".

É verdade que a leitura de Marx foi, até os anos 50, bastante assistemática em nosso país. "Ser marxista" era um atributo do "ser comunista", pois o pensamento não tinha vivência autônoma frente à política, tornando os estudos teóricos estritamente subordinados às necessidades práticas e fazendo com que as questões mais gerais, sem vínculos com o imediato, ficassem relegadas a segundo plano. Foi só quando a universidade enfatizou o campo teórico do saber que o marxismo pode ser objeto de reflexão autônoma. Isto, que seria uma "perda de qualidade" em termos leninistas, correspondeu ao enriquecimento do pensamento à medida que coincidiu com a própria reconsideração internacional de Marx à luz de seus *Grundrisse*. Assim, e tomando a periodização como integrante do problema, temos a considerar uma etapa inicial, de superposição entre teoria e prática, que vai da fundação do PCB até a segunda metade dos anos 40; outra que vai do pós-guerra até o final dos anos 60; e uma terceira etapa, agora já marcada pela autonomização da reflexão teórica e influenciada pelo aparecimento dos *Grundrisse*, quando os estudos de natureza acadêmica respondem pela renovação do marxismo muito mais do que o esforço revisionista de militantes dos partidos de inspiração marxista. O fato de que esta última etapa de revisão teórica não tenha encontrado condições institucionais de ser assimilada pela vida política resultou na

convivência, lado a lado, de visões antagônicas sobre nossa história, apesar de inspiradas nas mesmas fontes. Neste contexto é que foram cunhadas expressões como "linha justa", "atraso teórico" ou "visão atrasada", reveladoras de tensões no campo do saber que a prática social não pôde dissipar.

Dos contrastes e confrontos à noção de dualismo estrutural

Como compreensão sobre o Brasil, o século XX inicia-se por uma tomada de consciência muito aguda a respeito das disparidades socioeconômicas de nossa formação social. Na nota preliminar a *Os sertões* (1902), Euclides da Cunha vaticina que a civilização, apoiada na sociedade litorânea, avançará sobre o Brasil interior, impelida pela "implacável força motriz da História" e provocando o "esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes". Povo desprovido de tradições nacionais uniformes, separado pelo tempo dos patrícios sertanejos, vivendo parasitária e maioritariamente à beira-mar, na campanha de Canudos teríamos agido como mercenários inconscientes, armados pela indústria alemã, cometendo verdadeiramente um crime.[12]

Não só Euclides se deu conta da visão manca sobre a totalidade de nossa história. Capistrano de Abreu sempre acalentou o projeto — jamais realizado — de escrever a história sertaneja, que seria um livro de cerca de quatrocentas páginas, contendo textos dos séculos XVI e XVII que pudessem decifrar a questão que julgava mais importante para a história do Brasil colonial, isto é, a conquista e o povoamento da região entre o São Francisco e o Parnaíba, ausente na obra monumental de Varnhagen. Infelizmente, a materialização deste seu projeto não foi além das poucas páginas do capítulo 9 de *Capítulos de história colonial*,[13] surgidos a partir de 1905. Mesmo assim, este curto texto foi suficiente para consolidar em nossa historiografia a idéia da diferença radical entre o litoral e a *civilização do couro*.

Na obra de Capistrano, o sertão aparece como uma realidade apartada, para a qual outros historiadores não tiveram olhos. Mas, mesmo com suas dificuldades na elaboração de uma visão integrada do país, a historiografia aprofundou-se, após Capistrano, através de duas linhas de acumulação de conhecimentos. Uma, mais vigorosa e centrada nos aspectos econômicos da vida social, produziu copiosa bibliografia destacando, em especial, os ciclos dominantes de nossa economia — o açúcar,

a mineração, o café, a borracha, a indústria; outra, de caráter mais disperso e local, destacando os aspectos culturais e a tipologia social gerada pela economia pecuária. Assim, sob os contrastes objetivos da formação social, abrigou-se uma consciência partida na raiz das teorias explicativas sobre o Brasil.

Tomada em outra vertente — a política revolucionária — também não se surpreende uma visão integrada do país. Recorde-se que o movimento operário esteve, em seus primórdios, basicamente ancorado nos trabalhadores urbanos das duas grandes metrópoles, Rio de Janeiro e São Paulo, onde predominava uma visão determinada pelos movimentos operários europeus que, tática e estrategicamente, não consideravam as condições específicas de uma economia essencialmente agrícola. Euclides da Cunha, por mais de uma vez — em seu "Um velho problema" e no jornal *O Proletário*, que editava em São José do Rio Pardo — analisou o papel político dos trabalhadores urbanos, mas ignorou a contribuição dos trabalhadores rurais. "Nessa época, as associações políticas urbanas não se preocupavam com a realidade agrária brasileira [...]. Esses grupos políticos tratavam prioritariamente dos problemas do internacionalismo proletário, tais como as contribuições pedidas pelo jornal *Terra Livre*, em 1906, para ajudar os socialistas russos."[14]

Muitos outros fatores poderiam ser arrolados como responsáveis pela cristalização da maneira dual de perceber o país. O mais forte deles diz respeito à gravitação de nossos intelectuais em torno das atividades econômicas principais e sua imersão nas estruturas de poder correspondentes. A influência modernista, a despeito de seu sentido crítico, também não é desprezível, uma vez que frisou o papel preponderante e progressista da cultura do industrialismo em detrimento de tudo o que representava a reiteração da tradição ruralista. A maneira como as disparidades regionais foram tratadas no Rio e São Paulo, até o advento do Romance de 30, aprofundou a valoração negativa da produção cultural advinda da "periferia", marcada pelo rótulo de "folclore", neutralizando, assim, o impacto de obras de grande acuidade, mas produzidas por intelectuais nordestinos. Em síntese, as contradições inter-regionais no seio das classes dominantes projetaram sua sombra em todos os campos da cultura, com maior ou menor ênfase, determinando uma maneira específica de nos vermos enquanto nação. Manoel Bonfim, com grande acuidade, assim registrou o momento intelectual: "Os americanos do Sul não se conhecem uns aos outros, como não conhecem aos próprios compatriotas. É noção que ainda não entrou no ânimo das gentes letradas

deste continente — que é possível aprender fora dos livros [...]. E como nenhuma cultura se faz pela observação das coisas, e como nenhuma produção intelectual se liberta da influência direta dos livros, não existe nenhuma originalidade".[15]

Sobre os marxistas especificamente pesou, ainda, outra influência externa quando, na década de 1920, o VI Congresso Mundial da Internacional Comunista (setembro de 1928) formulou seu programa para o conjunto dos países coloniais.

Presumiu-se então [...] que, não se encontrando naqueles países coloniais, semicoloniais ou dependentes (era entre estes últimos que se colocaram os países latino-americanos, incluindo o Brasil) um desenvolvimento apreciável, eles se encontrariam, de acordo com o esquema geral adotado, em transição do feudalismo para o capitalismo. A sua etapa revolucionária seria portanto, sempre dentro do mesmo esquema consagrado, o da revolução 'democrático-burguesa' segundo o modelo leninista relativo à Rússia tzarista, também país atrasado, do ponto de vista capitalista, e ainda emergindo dos remanescentes do feudalismo para o capitalismo.[16]

Esta caracterização "feudalizante" da agricultura foi aprofundada, segundo Caio Prado Jr., pelo *bureau* sul-americano da Internacional Comunista, sediado em Montevidéu, em especial numa publicação estratégica, datada de 1933, e conhecida sob o título "Por un viraje decisivo en el trabajo campesino".[17] Esta visão do problema, além de "importada", interessava mais ao movimento operário urbano do que aos camponeses; para os primeiros, destacava o papel subordinado dos camponeses na aliança revolucionária, e para os segundos era de pouca valia, já que por volta de meados dos anos 30 só existia um sindicato de trabalhadores rurais (Campos, Rio de Janeiro) para cerca de seiscentos sindicatos urbanos.[18]

Assim, a unificação de visões sobre o país não só é recente como inconclusa, além de marcada por um forte sentido de *dualidade*. E, para que a tentativa de uma síntese consistente pudesse despontar, um longo trajeto político foi percorrido, a partir do pós-guerra estendendo-se até a derrota das forças progressistas pela ditadura militar, obrigando-as a uma profunda revisão sobre suas compreensões nacionais. A visão dualista não se deveu apenas a uma historiografia nacional bipartida ou à influên-

cia do movimento comunista internacional. Tiveram grande responsabilidade, também, as visões sobre o processo socioeconômico brasileiro elaboradas por intelectuais que foram chamados a contribuir na fundação de nossas universidades. Assim tivemos, lado a lado, trabalhos acadêmicos como os de Roger Bastide e Jacques Lamber,[19] que integraram a missão francesa fundadora de nossas universidades, e textos que consagravam o etapismo da revolução — idéia mundialmente difundida no período estalinista. No dizer de um analista recente, "no imediato pós-guerra, como as cenas do Brasil velho, diferente, fora de esquadro, acintosamente localista, continuassem misturados à paisagem moderna que bem ou mal a Revolução de 30 delineava, alastrou-se a convicção, logo transformada num imenso lugar-comum, de que na realidade existiam justapostos *dois Brasis*, como se podia ler no título famoso de Jacques Lambert. Era de se esperar que essa impressão despertada por uma atualidade bifronte retroagisse até os primeiros tempos, alcançando a seguir todo o período escravista, ainda por conceituar."[20] Pode-se dizer, portanto, que a *frase imterpretativa* de nossa história inicia-se após a "fase documental"(Varnhagen, Capistrano), aprofundando a noção de dualidade ao se orientar pelo desafio de arrumar as disparidades espaciais e "temporais" em esquemas explicativos que dessem conta do desenvolvimento futuro de nossa sociedade, isto é, da Revolução Brasileira.[21]

Coube ao Iseb, na pessoa de Inácio Rangel, formular em termos teóricos elevados a tese dualista.[22] Para ele, a intelecção do conceito de dualidade da economia brasileira era pré-condição para a aplicação eficaz da ciência econômica sobre nossa realidade. Num depoimento mais recente, a propósito de divergências com Jacob Gorender, I. Rangel revela o clima político-intelectual no qual escreveu seu ensaio:

> *Ao tempo em que foi escrita* Dualidade, *isto é, 1953, havíamos chegado, no que toca ao emprego das categorias do materialismo histórico, a um beco sem saída. Noutros termos, generalizava-se a consciência de que a história do Brasil desenvolvia-se por trilhas que não eram, absolutamente, as admitidas pelo marxismo brasileiro [...] cristalizado no que, irônica ou carinhosamente, chamávamos então de "linha justa". Noutros termos, contrariamente ao que se pretendia, embora de crise em crise, isto é, ciclicamente, o país se industrializava e se desenvolvia, e o fazia por caminho não mapeados ainda.*

> *Em primeiro lugar, furtei-me à tentação de negar esse desenvolvimento — tendência, aliás, patrocinada em escala mundial pelo próprio Stálin, em seu último livro, no qual negava que o capitalismo, que, precisamente, entrava a crescer, ao vento do que hoje chamamos "Revolução Técnico-Científica", fosse capaz de um verdadeiro desenvolvimento a ritmos absolutamente sem precedentes. Eu via que o Brasil se industrializava e, o que é mais, que o fazia sem passar pelas forcas caudianas da "Revolução Agrária" — capítulo, considerado incontornável, da revolução democrático-burguesa, preparatória do caminho para o surgimento de um verdadeiro capitalismo industrial nacional.*
>
> *Mas, por outro lado, resisti também à tentação de lançar fora o menino, junto com a água do banho, isto é, de abandonar as categorias do materialismo histórico. E* Dualidade, *numa época em que identificar-se alguém com o marxismo não era tão seguro como hoje, até porque não havia marxismos, mas apenas um, condenado de plano por todo o pensamento oficial, apresenta-se como um esforço de utilização daquelas mesmas categorias, sem rebuços. A idéia central era que, no Brasil [...] haviam-se criado condições para o aparecimento de modos de produção, sucedendo-se historicamente, mas todos caracterizados pela coexistência de relações de produção próprias de diferentes modos fundamentais de produção, agrupadas em "pólos" — externo e interno — em união dialética, isto é, em oposição e conflito.*[23]

Seu estudo arranca da convicção de que numa economia capitalista a *igualdade* (isto é, a homogeneidade), longe de ser dada, é uma *tendência* que só pode se afirmar ao longo do tempo, através de ciclos nos quais os períodos de depressão alternam com os de prosperidade. "Meus estudos" — dizia ele — levaram-me à conclusão de que nossa peculiaridade por excelência é a dualidade [...] isto é, o fato de que todos os nossos institutos, todas as nossas categorias — o latifúndio, a indústria, o comércio, o capital, o trabalho e nossa própria economia nacional — são mistos, têm dupla natureza e se nos afiguram coisas diversas, se vistos do interior ou do exterior, respectivamente." Esta premissa nova permitiria examinar na realidade empírica como estes aspectos reagem uns sobre os outros e chegar às "leis desse comportamento", que é a tarefa do pensamento econômico nacional.[24]

A noção de dualidade buscou-a, por analogia, no conceito de modo de produção asiático. Do esquema clássico de Marx, vulgarizado por Stálin, constavam os quatro modos de produção — asiáticos, antigos, feudais e burgueses modernos. Rangel considera que, neste ponto, "Stálin é exaustivo e antológico" e justifica a omissão da citação do modo de produção asiático, visto que "este não é *fundamental*, dado que pode ser estudado como uma formação *complexa*, que associa no mesmo modo de produção relações de produção de vária etiologia, isto é, não-homogêneas. Como a *dualidade brasileira*, ou como outras categorias perfeitamente definidas, do materialismo histórico".[25]

Para clareza de seu pensamento, conforme havia escrito, "convém distinguir entre a interação da ordem interna e da externa de relações de produção e a influência que exercem sobre cada uma dessas ordens, e sobre o complexo, as leis de outra natureza — comunistas primitivas, escravistas e socialistas (ou, com mais propriedade, capitalistas de Estado) — cuja ação também se faz sentir na economia. Essas outras influências qualificam as duas em causa, sem alterar a sua essência, sem se imporem independentemente, ao passo que estas guardam sua fisionomia própria".[26] Em outras palavras, achava ele, por exemplo, que ao longo do período colonial a estruturação da economia escravista, criando uma lavoura estável, também deu condições de passagem para o regime feudal "onde a propriedade da terra é suficiente para conferir ao seu detentor o comando supremo da riqueza móvel e do próprio homem"; ou seja, para uma definição válida do latifúndio se requer simultaneamente "o conhecimento das leis que regem uma economia feudal e das que regem uma economia capitalista, porque o latifúndio é, essencialmente, um *instituto misto*: feudal-capitalista".[27] Além disso, dado que nossa história não retraça fielmente a história universal porque sua evolução não é autônoma e não depende exclusivamente de forças internas, afastando-se pois do modelo fechado do *oikos*, exige que se considere a fazenda de escravos como essencialmente voltada para o comércio, isto é, como uma empresa mercantil. "Assim, não basta dizer que o latifúndio é uma economia mista, feudal-capitalista, mas é necessário compreender que é *internamente* feudal e *externamente* capitalista".[28] Trata-se, pois, de "examinar quais as relações dominantes dentro e fora de cada unidade da economia, isto é, pôr em evidência as duas economias dominantes — porque cada uma delas, em seu próprio campo é dominante. A isso proponho que se chame de dualidade básica da economia brasileira. A dualidade é a lei fundamental da economia brasileira".[29]

No texto de 1978, Rangel acrescenta que este tipo de dualidade, ao contrário daquela observada no nascimento do capitalismo nos poros do feudalismo europeu, "não se resolve, senão através de sucessivas aproximações, visto como uma nova dualidade toma o lugar da antiga. Tenho-me ocupado em evidenciar as leis que governam esse processo de formação de sucessivas dualidades, até a final superação da dicotomia, através de uma complicada trajetória histórica".[30]

É certo que as afirmações mais recentes do autor se beneficiam do próprio desenvolvimento da teoria marxista. Este benefício, porém, não subtrai qualquer originalidade da formulação publicada em 1957, pensada como forma de superação do impasse a que chegou o marxismo em nosso país pela contradição entre a filiação externa das análises correntes sobre o capitalismo em escala mundial e o que se passava aqui. É como se o pensamento gestado aqui fosse um caso particular das "leis" da economia brasileira que nos são próprias e peculiares, expressando o conflito entre as várias "economias" que nela coexistem em unidade de contrários. "A resultante não é nem um nem outro dos termos em conflito, mas um sistema original, dotado de dinâmica própria. Mudam os termos em conflito — e a história dessa mudança é o que há de específico na história do Brasil — embora o próprio conflito continue".[31] Mais adiante Rangel aponta a homologia entre pensamento e economia:

> *Paulatinamente se criam aqui condições semelhantes às que deram origem, em seu tempo, a determinados institutos [...] e quando isso acontece, recorremos ao patrimônio clássico onde o reflexo ideal daqueles institutos está consagrado — na literatura, na ciência e na arte. Nosso trabalho consiste, em grande parte, em combinar essas peças de cultura importadas com outras igualmente importadas mas não coetâneas com elas, em vista da dualidade básica de nossa sociedade, como de nossa economia. Dessa combinação resulta um edifício original.*[32]

Para a história do pensamento crítico em nosso país é de grande importância o registro do momento alto representado pelas formulações de Inácio Rangel. O *dualismo* sempre esteve presente em nossa literatura como recurso discursivo a dar conta das diversidades da paisagem social, mas em Rangel é pela primeira vez tratado de forma sistemática, afastando-se do modelo de justaposição de arquétipos importados para construir, por outra via, a hipótese teórica de uma forma original de arranjo de mo-

dos de produção. Este marco é tão importante que, como veremos mais adiante, os estudos que buscaram rever a questão do dualismo tiveram que voltar às premissas adotadas por Rangel.

Na concepção de Inácio Rangel, as relações internas ao latifúndio "deviam e devem ser estudadas em função das leis que regem uma economia feudal". Apesar disso, entende que o latifúndio não é um instituto puramente feudal, de modo que a ele "se aplicam todas as normas que regem uma economia capitalista".[33] Esta ambivalência de leis que o regem deve ser momentaneamente abandonadas para que possamos aprofundar outro aspecto crucial para o pensamento, marxista em nosso país, relativo apenas a um dos termos da equação de Rangel: o *feudalismo* em nossa formação social. Na verdade, afora Rangel, nenhum outro autor conseguiu analisar a realidade empírica da grande propriedade rural brasileira com originalidade. Predominou, ao contrário, a tendência de subsumi-la no aparato conceptual desenvolvido alhures para o feudalismo europeu.

O pólo "feudal" da dualidade

Analistas recentes da formação intelectual brasileira identificam o desenvolvimento de uma verdadeira "célula ideológica" ligada à intelecção da sociedade interior ou sertão. Tal "célula" consistiria na representação medievalizada da economia e sociedade pecuárias a partir de duas vertentes relativamente independentes: a tradição popular e a literatura erudita.[34] Na vertente popular, quase em continuidade à tradição portuguesa dos "romances velhos" ou "rimances", os textos que mais se alastraram pelo sertão foram *História do imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* — seguida da de *Bernardo del Carpio que venceu em batalha aos Doze Pares de França*, servindo inclusive de paradigma ideológico para movimentos de cunho milenarista, como no Contestado, o que bem evidencia seu enraizamento popular. Na vertente erudita, vamos surpreender a medievalização do sertão em autores bastante distintos, como Euclides da Cunha — que vê o sistema de dominação no sertão como uma espécie de "feudalismo degradado" —[35] ou em clássicos da historiografia conservadora, como na *História da Casa da Torre*, de Pedro Calmon, nas obras de Gustavo Barroso, em Afonso Arinos, ou nas compilações do folclorista Câmara Cascudo. Ora, esta convergência temática, cujas razões históricas ainda desafiam os analistas do panorama ideológico brasileiro, produziu como resultado uma certa assimilação entre história e reminiscência, entre "verdade" e "imaginação", em que história e "estória" muitas vezes ganharam o mesmo estatuto como explicação do real.

Esta característica de nossa formação intelectual não é simples. Primeiro é necessário reconhecer que a descrição "feudal" do Brasil interior já se encontra em autores europeus que por aqui estiveram no século XIX, como Henry Koster e Vilhena, entre outros, o que evidencia a amplitude da vigência cultural deste padrão de intelecção de nossa realidade empírica. Em segundo lugar — e isto é importante —, sob esta maneira de representar a realidade, muitas vezes se escondia a consciência crítica possível, de forma a não se poder atribuir "conservadorismo" ou "passadismo" a toda visão "feudalizante". Exemplo marcante de espírito crítico surpreendemos em Antônio Pedro de Figueiredo — o pernambucano tradutor de Victor Cousin, chamado pejorativamente o "Cousin Fusco" — que, em 1846, escreveu em sua coluna em *O Progresso*:

> *A maior parte do território da nossa província está dividida em grandes propriedades, fragmentos das antigas sesmarias, das quais mui poucas hão sido subdivididas. O proprietário ou rendeiro ocupa uma parte delas, e abandona, mediante pequena paga, o direito de permanecer noutra e de cultivar, a cem, duzentas, e algumas vezes a quatrocentas famílias de pardos ou pretos livres, dos quais se torna protetor natural, mas deles também exige obediência absoluta e sobre eles exerce o mais completo despotismo [...]. Assim, estes barões feudais, quando as suas propriedades se acham mui distantes da capital da província, vivem numa independência quase completa, fazendo justiça a si próprios, e algumas vezes armando os seus vassalos, e em guerra aberta entre si [...]. Neste fato da grande propriedade territorial, nestes novos* Latifundia, *deparamos nós a base desta feudalidade que mantém diretamente, sob jugo terrível, metade da população da província e oprime a outra metade por meio do imenso poder que lhe dá esta massa de* vassalos *obedientes.*[36]

Assim, o pensamento brasileiro de inspiração marxista, ao incorporar e desenvolver a temática do feudalismo, bebeu nas suas fontes clássicas, mas também executou um movimento de revalidação da historiografia nacional.[37] A convergência dessas duas modalidades de

apropriação intelectual é notável no III Congresso do PCB (dezembro de 1928), conforme se lê em suas teses:

> *O Brasil é um país semicolonial. Penetrando nele o imperialismo, adaptando a economia do país ao seu próprio interesse, apoia-se nas formas de exploração feudais e semiescravagistas, baseadas no monopólio da terra. A princípio, o capital industrial encontrava uma grande resistência por parte dos agrários. Agora, o capital industrial e o capital agrário interpenetram-se cada vez mais. A junção do monopólio da terra com o monopólio imperialista constitui o centro das contradições de classe no Brasil.*[38]

Mais tarde, já no pós-guerra, podemos encontrar a formulação clara da tese sobre o feudalismo nas palavras de Luís Carlos Prestes:

> *Sem dúvida vivemos no regime capitalista; no entanto, se aprofundarmos a análise das relações de produção em nossa pátria, vamos verificar que na sua parte mais importante, naquela que determina o fator fundamental da economia nacional, as relações de produção não são tipicamente capitalistas. As relações de produção principalmente na nossa agricultura são tipicamente pré-capitalistas. São relações de regime anterior ao capitalismo. Os restos de regime escravagista ainda existem em nossa pátria, e a eles me referi no meu último discurso. Os restos do feudalismo também ainda estão vivos. Por isso, nós, comunistas, definimos de semifeudal o regime social predominante, principalmente no nosso campo.*[39]

Portanto o que de original trouxe o marxismo para a análise de nossa "feudalidade" foi o fato de se recusar a tomá-la como um recurso meramente descritivo, utilizando-a para situar o país no processo amplo de desenvolvimento dos povos e evidenciando que esta *etapa* abria uma perspectiva de futuro e uma direção de luta. Neste sentido ele sepultou definitivamente o mote das discussões havidas no começo do século, girando em torno da raça ou do determinismo geográfico, para apresentar o Brasil de modo novo, isto é, como *parte* do mundo em permanente processo de mudanças no qual podem intervir a razão e a vontade humanas. Coube a estudiosos como Alberto Passos Guimarães e Nelson Werneck Sodré tematizar o feudalismo e proceder à validação interna das teses correntes no movimento comunista internacional e dar densidade

aos argumentos utilizados pelos líderes comunistas nacionais. A eles foi reservado, portanto, "ler" a história do Brasil no modo que os marxistas conheciam.

Quatro séculos de latifúndio (1964) forma, ao lado dos trabalhos de Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freire, o conjunto das obras mais influentes do moderno pensamento brasileiro a respeito de nossa formação colonial. Isoladamente, é sem sombra de dúvida a mais marcante para toda uma geração de marxistas brasileiros e, em discrepância com a obra dos demais autores citados, foi responsável pela ampla generalização da tese sobre o feudalismo brasileiro. Pode-se dizer que a explicação de Alberto Passos Guimarães sobre a origem de nosso feudalismo não é pioneira pois, antes dele, Oliveira Vianna já havia defendido a tese segundo a qual as instituições feudais portuguesas vieram para cá transplantadas como forma de manutenção do poderio das classes dominantes ibéricas sem que o mercantilismo lograsse, inicialmente, deslocar o pólo de riqueza da sociedade. Eis em detalhes a caracterização do feudalismo colonial no conceito de Passos Guimarães:

> *Uma vez assegurado o domínio absoluto de imensos latifúndios nas mãos dos "homens de calidades" da confiança de el-rei, todos os demais elementos da produção seriam a ele subordinados.*
>
> *E assim aconteceu. O monopólio feudal da terra impôs soluções específicas para os problemas que teve de vencer, sem contudo perder as características essenciais da formação social que tomara por modelo.*
>
> *O feudalismo clássico havia dado um passo à frente sobre o regime econômico que o antecedeu, com a transformação do escravo em servo da gleba e obteve deste, à custa do estímulo proporcionado por sua condição mais livre, uma produtividade no trabalho bastante superior.*
>
> *Na impossibilidade de contar com o servo da gleba, o feudalismo colonial teve de regredir ao escravismo, compensando a resultante perda de produtividade, em parte com a extraordinária fertilidade das terras virgens do Novo Mundo e, em parte, com o desumano rigor aplicado no tratamento da mão-de-obra. Teve, ainda, de dar outros passos atrás, em relação ao estágio mercantil que correspondia ao seu modelo, restabelecendo muitos dos aspectos da economia natural. Mas, em compensação, pode desenvolver o*

caráter comercial de sua produção, não para o mercado interno, que não existia, mas para o mercado mundial. E, com o açúcar, vinculou-se profundamente à manufatura.
Nenhuma dessas alterações, a que precisou amoldar-se o latifúndio colonial, foi bastante para diluir o seu caráter feudal. Muito freqüentemente as formas escravistas entrelaçam-se com as formas servis de produção: o escravo provia seu sustento dedicando certa parte do tempo à pesca ou à lavoura em pequenos tratos de terra que lhe eram reservados. Desse modo, o regime de trabalho escravo se misturava com o regime medieval da renda-trabalho e da renda-produto, além de outras variantes da prestação pessoal de trabalho. [...]
Fruto dessa estrutura, o sistema de plantação, que vários economistas e historiadores pretendem apontar como uma unidade econômica do tipo capitalista, constituiu, de fato, e sem qualquer dúvida, a expressão realizada do feudalismo colonial. Que o poderia configurar como "capitalista"? O caráter comercial da produção? Certas formas atípicas de salariado?
Mas [...] o caráter comercial da produção não é uma característica do capitalismo, mas do mercantilismo.[40]

O objetivo político desta tese é, aos olhos de hoje, mais importante do que seu esmiuçamento conceptual, e Alberto Passos Guimarães é explícito:

Supondo-se inicialmente capitalista o regime econômico implantado no Brasil Colônia, estaria implícita uma solução inteiramente diversa daquela preconizada pelos partidários da reforma agrária. Se a estrutura agrária brasileira sempre teve uma "configuração capitalista", por que revolucioná-la? Por que reformá-la?
Partindo desse ponto de vista, evidentemente falso, concebe-se uma estratégia política não-reformista ou não-revolucionária, uma estratégia evolucionista: *o desenvolvimento gradual, sem reformas. [...]*
A teoria do capitalismo colonial não é, assim, um achado histórico tão inocente quanto parece. É uma teoria conservadora, reacionária que, bem arrumada, se encaixa perfeitamente nos esquemas políticos mais retrógrados.[41]

Desta maneira, a formulação teórica transforma-se em instrumento de luta política, ainda que com sacrifício de conexões de sentido sugeridas pelos dados históricos.

Nelson Werneck Sodré, outro autor que acabou se notabilizando pelas análises nas quais o feudalismo é categoria fundamental, é caso típico de como o marxismo, conforme praticado entre nós, trazia consigo uma visão de processo histórico como determinação mais forte do que as sugeridas pela análise do material empírico. Em seu livro *Oeste: ensaio sobre a grande propriedade pastoril* (1941), que é uma excelente monografia sobre a ocupação do Mato Grosso,[42] não arrola qualquer autor marxista em suas fontes bibliográficas e sequer uma vez usa a palavra *feudalismo*. Em obras posteriores, este tema aparece em primeiro plano e Sodré defende que o feudalismo no Brasil tem suas raízes na separação entre a agricultura escravista e o pastoreio, este último ocupando uma área, a partir já do século XVI, "em que o escravismo não encontraria condições de vigência". Para ele, "não se tratava, na expansão pastoril, de produzir para o exterior, nem era exigida da atividade pastoril uma produção maior que a surgida do próprio crescimento livre e espontâneo e vegetativo dos rebanhos. O pastoreio permanecerá como apêndice da atividade agrícola, por longo período, até definir-se por linhas próprias. Dessa autonomia é que deriva o seu caráter feudal".[43] Neste ponto — ao identificar feudalidade e pecuária — Sodré está, ao mesmo tempo, retomando Capistrano e tentando integrar a compreensão do sertão ao processo histórico evolutivo em escala mundial.

Além da tese da feudalidade sertaneja, Werneck Sodré acredita na dinâmica de sua ampliação ao longo da história pátria, atingindo a dimensão máxima após a decadência da mineração, em Minas, Goiás e Mato Grosso. Do ponto de vista da tipificação das relações aí desenvolvidas, oferece-nos o seguinte panorama:

No sertão, surge uma sociedade diferente, com o laço de dependência pessoal nítido entre o servo e o senhor, além do laço econômico da prestação de serviço ou da contribuição em espécie. Quando o açúcar paralisa sua expansão, esses laços invadem a área agrícola decadente, antes absoluta em seu escravismo. No sertão, a sociedade apresenta os traços que a assemelham com a sociedade medieval. Nele, ocorrem estratificações éticas, como as que resguardam a família, gerando questões de honra resolvidas pela violência, ou as que distinguem o poder senhorial, como a existência

de forças irregulares, ou as que definem o banditismo e mesmo as rebeliões, que aparecem disfarçadas em heresias religiosas. Trata-se de uma sociedade feudal de traços evidentes. Nela, realmente, o trabalhador é livre, no sentido de que não é escravo; não recebe salário, entretanto, antes contribui para o senhor com serviços e bens em espécie.[44]

Este mundo feudalizado surgiu, em geral, "depois da implantação do escravismo" e só excepcionalmente antes (como no caso do povoamento de São Vicente). Ele "chegou aos nossos dias, entravando o processo ascensional do capitalismo em nosso país".[45] Tomando uma perspectiva histórica mais ampla e analisando a gênese do sistema colonial a partir de Portugal, Sodré afirma que ali não se deu, através da unificação monárquica precoce, a passagem para o capitalismo, visto que "não há relação causal entre capitalismo e capital comercial, este como antecedente obrigatório daquele".[46] Esta "desconexão histórica" explicaria que as navegações se dessem impulsionadas pelo grupo mercantil sem que existisse "uma classe burguesa dominante e que, paralelamente, o modo de produção ali fosse dominante".[47] Portanto, quando se iniciaram as navegações, no século XV, a estrutura social lusa era composta por senhores feudais, mercadores e a plebe (aí incluindo os servos e escravos). De seu ponto de vista, as lutas militares contra os árabes propiciaram mesmo uma expansão do feudalismo, através da distribuição das terras conquistadas; mas, por outro lado, esta dinâmica excluía o grupo comerciante cujo desenvolvimento não estava relacionado com a base social, pois seus ganhos mercantis não eram reinvestidos na produção local, ficando ilhado e aprofundando sua "tendência" para emigrar. Assim, "a empresa das navegações, que possibilita as descobertas de que decorre a colonização, tem sua base no capital comercial cujo aparecimento e desenvolvimento caracterizam o declínio do feudalismo"[48] em Portugal.

A par da dinâmica mercantil imposta ao Novo Mundo, em especial atadas ao cultivo do açúcar que aparece como uma etapa superior do antigo comércio de especiarias, já que implicou na penetração dos capitais comerciais na própria produção através do domínio de técnicas industriais de refino, Sodré chama a atenção para a história da expansão da pecuária. Esta teve três fases: a da vizinhança, a da coexistência e a da separação entre as atividades agrícola e pastoril.[49] Ao se tornar independente, e não competir com nenhuma atividade metropolitana conservada na Colônia sob regime de monopólio, isentou-se das sanções que a Coroa

impunha a toda forma de concorrência colonial. Assim, segundo o autor, dão-se as condições para surgimento de sua "fisionomia peculiar":

As parcas necessidades da população pastoril são satisfeitas com os recursos próprios. As trocas da área pastoril com a área mineradora reduzem-se. Aquela, na sua fase de declínio, cria os seus próprios rebanhos, dispensando o concurso sertanejo. Estes traços, conjugando-se aos traços da paisagem física e apenas agravados por eles, geram o "outro Nordeste". Surge e cresce uma área de relações feudais paralela à área escravista.[50]

Além desse setor da economia que nasce feudal pela sua posição secundária em meio ao grande empreendimento colonial-mercantil, note-se a importância que Sodré confere à *conversão* ao "feudalismo", por decadência, de áreas antes vinculadas ao pólo dinâmico da economia. Diz ele que "o fenômeno de transição de vastas áreas antes escravistas a um regime caracterizado de servidão ou semi-servidão é possível, no Brasil, pela disponibilidade de terras",[51] isto é, espaços vazios a ocupar e não "propriedades a conquistar". É sobre estas áreas que se nota "que a massa escrava evolui muito mais para a servidão do que para o trabalho livre".[52] Neste processo de conversão, o escravismo encontra seu limite:

É nesses vazios que se estabelece a base da regressão. Não se trata, assim, de uma espécie de "fronteira móvel", como se pensa às vezes, mas de uma invasão formigueira de pequenos lavradores ou de pequenos criadores que estabelecem as suas roças de mera subsistência e que permanecem, no conjunto, ausentes do mercado. A extensão em que o fenômeno se opera, e a variedade das formas que apresenta, são enormes.
Trata-se de um quadro feudal inequívoco. Quando o fenômeno se generaliza, os seus reflexos no mercado de mão-de-obra tornam-se evidentes: o modo escravista de produção está irremediavelmente condenado. Tornou-se um anacronismo. O interessante, entretanto, é que ele não se torna um anacronismo ao mesmo tempo em toda a extensão brasileira. Vai apresentando o seu caráter anacrônico quer nas áreas em que o trabalho escravo evolui para o trabalho livre, quer nas áreas em que o trabalho escravo não encontra condições para evoluir para o trabalho livre e evolui para a servidão. O modo escravista está sendo corroído pelas duas

extremidades, portanto. Se não distinguimos as diferenças entre uma e outra — uma é avanço, a outra é atraso, e ambas tendem a distanciar-se cada vez mais e a levar a uma desigualdade regional clamorosa —, não compreendemos claramente as razões da extinção do regime de trabalho escravo em nosso país."[53]

Este tema, porém, não aparece em Werneck Sodré restrito apenas às fases de desenvolvimento global da sociedade colonial. Quando se detém na análise do regime de propriedade e das relações de trabalho na agricultura ele agrupa as várias formas empíricas em duas modalidades: uma gerando a "renda capitalista" e outra a "renda pré-capitalista". Em suas palavras,

> *[...] nas áreas em que relações capitalistas de produção foram introduzidas, mas coexistem com antigas relações, na mesma pessoa confundem-se o proprietário de terras e o locatário capitalista. Na fazenda de café, o senhor é a um tempo latifundiário e capitalista, apropriando-se da renda capitalista e da renda pré-capitalista. O colono é a um tempo assalariado e servo, porque desprovido dos meios de produção, vendendo força de trabalho e, nesse sentido, "livre", e submetido a formas de exploração feudal, e nesse sentido "servo" — é, de qualquer forma, semiproletário. Se a renda capitalista tende a superar a renda pré-capitalista, os entraves feudais são ainda poderosos. Na usina de açúcar, que representa outro tipo de penetração capitalista no campo, de tipo superior ao que se registra na fazenda de café, o usineiro é um industrial rural, sem deixar de ser um latifundiário: aufere o lucro industrial e a renda da terra, e esta ainda como renda pré-capitalista. O proprietário de canaviais percebe as duas formas de renda da terra. Mas já o fornecedor independente de cana é um capitalista do campo.*[54]

Ora, a decorrência política mais geral desta maneira de compreender as contradições da sociedade brasileira é aquela que, percebendo obstáculos internos e externos ao desenvolvimento pleno do processo capitalista, vê aí "a contradição fundamental [...] entre a nação e o imperialismo e seus agentes internos, que se desenvolve paralela e intimamente associada à contradição entre as forças produtivas em desenvolvimento e o monopólio da terra que as entrava".[55] O papel

da grande propriedade fundiária no retardamento da história aparece assim formulado:

> *A estrutura da sociedade brasileira reflete a etapa que vamos atravessando. Nela aparecem os latifundiários como a mais velha das classes, que deteve o poder político por longo tempo e hoje o partilha com a burguesia, vivendo da renda da terra e encarnando as relações de produção mais atrasadas, que entravam a expansão das forças produtivas, ligando-se ao imperialismo pelos laços do comércio exterior e dos empréstimos externos feitos na maioria em seu benefício.*[56]

Por isso, dentro dessa visão, a luta emancipatória se concentra no combate ao latifúndio e resquícios "feudais" da sociedade, visando diminuir a importância da renda pré-capitalista na reprodução social. Nas palavras de Luís Carlos Prestes, "são justamente os restos feudais que determinam o atraso e a impossibilidade do progresso de nossa Pátria",[57] de onde decorre o papel estratégico da reforma agrária.[58] Este esquematismo, de grande significado político, sem dúvida deixou em aberto a necessidade de melhor explicitar os passos lógicos em que se apoiava, fragilizando a posição dos comunistas no debate teórico posterior ao golpe militar de 1964.

Neste contexto teórico-político, uma importante reação contra a tipificação das áreas pecuárias como de servidão "feudal" encontra-se no estudo clássico de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*; trabalho em que a autora demonstra que a "relação de favor" se constitui como princípio ordenador do trabalho livre à sombra do escravismo, impedindo sua evolução no sentido da corporificação dos direitos burgueses de cidadania. O estudo, de inspiração weberiana, constituiu uma original aplicação da distinção que Weber estabelece entre "relações feudais livres e não-livres"[59] a um material empírico igualmente rico, e deu impulso ao tratamento da temática do "favor" já observada em nossa literatura ficcional, mas foi pouco fecundo no sentido da revisão do modo de se conceber o feudalismo brasileiro na tradição marxista.

Resumidamente, na vertente marxista do pensamento brasileiro, a temática do feudalismo aparece com duas implicações bastante distintas: a) como tipificação das relações internas ao latifúndio, favorecendo a "sociologização" do tratamento histórico de nossa agricultura; b) como etapa da revolução capaz de impor, pela sua negação, uma tarefa política

singular aos comunistas: aliar-se à frágil burguesia nacional para modernizar o país através da reforma agrária que quebrasse o latifúndio pela distribuição de suas terras aos camponeses (esta foi a linha política do PCB) ou difundindo o assalariamento no campo (como propunha Caio Prado Jr.) e, pois, ampliando o mercado interno e permitindo o desenvolvimento integrado com a indústria. Este segundo processo teria ainda a vantagem de nos aproximar da etapa socialista, pela criação de condições objetivas favoráveis a este trânsito.

Sobre a dinâmica da revolução brasileira

A supressão de qualquer referência ao modo de produção asiático no célebre texto de J. Stálin (*Materialismo histórico e materialismo dialético*, 1938) —[60] supressão de referências vagas, mas sugestivas de Marx que só puderam ser mais bem precisadas em seu conteúdo após 1953, com a publicação dos *Grundrisse* —[61] é normalmente identificada como o início do processo de ossificação do marxismo. É verdade que, à época da luta contra o fascismo na Europa, o estudo do marxismo pôde progredir como um grande e generoso movimento de idéias. Foi o momento, por exemplo, na França, do surgimento das *Editions Sociales* e da revista *La Pensée*. Mas, como observa Maurice Godelier, também foi o período em que, contraditoriamente, nutriu-se o drama das periodizações marxistas da história toda vez que se "encontrava" um estágio "escravista" ou feudal na Índia, na China, no Vietnã ou na África negra. Mais precisamente, diz ele, a primeira causa desta esterilização do pensamento crítico "consistiu em inventar uma feudalidade cada vez que se descobria uma aristocracia, e a tentativa de incluí-la no esquema dos cinco estágios que se iam deformando, assim, a partir de dentro sem derrubar o todo".[62] Após o XX Congresso do PCUS e até 1960, porém, assiste-se a um profundo movimento internacional de tomada de consciência das formas e raízes do dogmatismo, provocando uma "volta a Marx". É, pois, no bojo deste movimento que, no plano teórico, ressurge a questão do "modo de produção asiático" revalorizando toda a discussão sobre as etapas históricas e os modos de transição, tanto para o capitalismo quanto para o socialismo.

Certamente, lido hoje, aquele texto de Stálin não parece conter toda a força que se lhe atribuiu nas discussões sobre o feudalismo. É certo que ele afirma taxativamente: "a história conhece cinco tipos *fundamentais* de relações de produção: a comuna primitiva, a escravatura, o regime feudal,

o regime capitalista e o regime socialista",[63] mas o faz em meio a uma explanação genérica e didática sobre a contribuição do marxismo para o pensamento moderno e para a ação política. É certo também que afirma *en passant* que "os homens não são livres na escolha do modo de produção; cada nova geração, ingressando na vida, encontra forças produtivas e relações de produção já estabelecidas, criadas pelo trabalho das gerações anteriores; também cada nova geração é obrigada a aceitar, de início, tudo o que encontra estabelecido no domínio da produção e a adaptar-se para poder produzir bens materiais",[64] mas seu texto está longe de se pretender um esboço de teoria da transição. Portanto, o fato de o esquematismo de Stálin ter sido alçado à condição de "teoria da história" com foro de lei universal deve ter suas razões buscadas *extra texto*, isto é, no contexto político em que surgiu ou, mais precisamente, na teoria do "socialismo em um só país", vigente durante a Segunda Guerra Mundial e, depois, alimentada pelo capitalismo durante a chamada "guerra fria". É apenas a partir destes suportes que o referido texto pode ser reinterpretado, adequando-se ao "faseamento" da história dos países de capitalismo atrasado, isto é, ao mundo colonial e ex-colonial. Assim reconsiderado, o *Materialismo dialético e materialismo histórico* de fato contém afirmações tendentes a "esfriar" os ímpetos revolucionários não-alinhados com as orientações político-ideológicas emanadas da URSS. Eis um exemplo: "O fracasso dos utopistas, aí compreendidos os populistas, os anarquistas, os socialistas-revolucionários, explica-se, entre outras razões, pelo fato de não reconhecerem o papel primordial das condições da vida material da sociedade no seu desenvolvimento, vítimas do idealismo, baseavam a sua atividade prática não nas necessidades do desenvolvimento da vida material da sociedade mas, independentemente e a despeito destas necessidades, nos "planos ideais" e "projetos universais" desligados da vida real da sociedade".[65] Ora, se a revolução para Stálin é uma empreitada necessariamente "antiutópica", é indispensável que se apóie em uma sólida teoria da transição como corolário da filosofia da história que abraça. E o efeito político que a teoria do "socialismo em um só país" perseguia era justamente disseminar a idéia de que tudo tem seu tempo, de pouco valendo os esforços para "queimar etapas".

Mas considere-se também que o pensamento marxista esteve submetido, no Brasil, a outros condicionantes. Por exemplo, quando chegaram em 1956 os primeiros ecos do relatório secreto do XX Congresso do PCUS a atitude do PCB foi atribuí-lo à conspirata da imprensa burguesa. A esta fase seguiu-se aquela em que militantes isolados pro-

punham vincular os debates daqueles fatos extraordinários aos erros do PCB. A direção, contudo, resistia a se afastar da linha traçada em seu IV Congresso, de 1954, que vinculava claramente a independência nacional à derrubada do "governo feudal-burguês". Somente vozes isoladas, como a dos comitês regionais de Piratininga (SP) e Ceará se opunham a ela num duplo sentido: contra o "mandonismo" interno e criticando a caracterização do país como estagnado e colonizado.[66] Assim, sumariamente, há que se considerar também que as teses sobre o feudalismo em nossa agricultura circularam num contexto: a) de mobilização visando promover com urgência as chamadas reformas de base, mas orientadas por uma concepção etapista de nosso processo histórico que dramatizava o caráter "atrasado" das estruturas socioeconômicas rurais; b) de desagregação da unidade teórica e política, após o XX Congresso do PCUS, o que foi aprofundado pela repressão de Estado no pós-64; c) de propaganda anticomunista, gerando uma postura defensiva do pensamento marxista frente a um quadro adverso.

É natural que um cenário assim condicionasse mesmo a intelecção dos movimentos revolucionários do período, em especial a Revolução Chinesa e a Revolução Cubana. Em ambos os casos houve uma extrema valorização do elemento camponês e da violência revolucionária contra as classes dominantes rurais. Estes acontecimentos serviram também para valorizar as teorizações que se afastavam do esquema clássico de luta de classes, como era o caso de *Os condenados da terra* (1961) de Franz Fanon. De fato, os dirigentes chineses e cubanos — como em *Viva a vitória da guerra popular* (1964) e na *Segunda Declaração de Havana* (1962) — investiam duramente contra o imperialismo e o feudalismo. No texto cubano, por exemplo, lê-se que a revolução camponesa substituía a revolução operária nos "países escassamente desenvolvidos da América Latina", de vez que neles "70% de toda a população vive em condições de tipo feudal".[67] Assim, do ponto de vista aqui analisado, cabe registrar que tanto na vertente tradicional do movimento comunista quanto nas emergentes correntes insurrecionais, o tema do "feudalismo" estava bastante agudizado e sua agitação correspondia, politicamente, a um cerco sem trégua ao principal "aliado interno do imperialismo".

Marca também aquela conjuntura o surgimento de uma linha nova de investigações históricas voltadas para a reconsideração dos movimentos milenaristas e o ciclo do banditismo. No plano internacional, Hobsbawm publicou, em 1959, seu livro *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, obra que,

inspirada em Gramsci, procurava fornecer uma nova interpretação para fenômenos marginais ao curso da história política do mundo moderno. Hobsbawm denominou-os movimentos "pré-políticos", querendo com isso qualificar o fato de que surgiram num ambiente em que os partidos políticos não possuíam vigência e, portanto, a forma arcaica assumida pelas lutas das massas tecia uma linguagem que o mundo moderno não compreendia. Entre nós uma tendência semelhante se manifestou através de obras como *Cangaceiros e fanáticos* (1963), de Rui Facó; *Messianismo e conflito social* (1966), de Maurício Vinhas de Queirós; *O outro Nordeste* (1966) de Djacir Menezes; *Réforme et Révolution dans les Sociétés* (1968), de Maria Isaura Pereira de Queiróz. Este conjunto de trabalhos, embora portador de enfoques teóricos e metodológicos diversos, buscava dar conta da mesma problemática abordada por Hobsbawm e, não raro, polemizando com ele. O estudo pioneiro de Rui Facó, de nítida inspiração marxista, transformou-se mesmo num libelo e numa declaração de guerra ao latifúndio e ao feudalismo. Para ele, aqueles movimentos do passado — Canudos, Contestado, o cangaço — foram, verdadeiramente, o "prólogo da luta armada" contra os opressores do povo, inaugurando uma linha de desenvolvimento das formas de luta que chega a nossos dias pressionando cada vez mais as estruturas iníquias do campo. Estes estudos ganharam uma dimensão cultural extraordinária no período, sendo que o "cinema novo" de Glauber Rocha constitui sua mais elevada expressão. Não menos importante como elemento de agitação política e radicalização da consciência urbana sobre as formas de opressão rural foram as reportagens de Antônio Callado sobre a "indústria das secas" no Nordeste e o opúsculo de Cristina Matta Machado, intitulado *As táticas de guerra dos cangaceiros*.

Mas não era só este clima pré-revolucionário, inspirado nos exemplos de Cuba, China ou Canudos, que influía sobre os espíritos marxistas. Também a linha geral de "coexistência pacífica" que calçava a visão gradualista de transformação e cuja expressão máxima fora a formulação, indicada por Togliatti, da "via italiana para o socialismo", teve seus ecos aqui. Esta influência é perceptível, por exemplo, num texto de Leoncio Basbaum: "A *declaração dos 81 partidos comunistas* de 1960 reconhece a possibilidade da passagem pacífica do capitalismo ao socialismo [...]. Acredito que a *possibilidade* dessa revolução pacífica reside num fato muito simples [...]. Hoje o interesse pela derrubada, ou, pelo menos, pela substituição do capitalismo, transcendeu os limites da classe operária, e interessa igualmente a outras classes e subclasses, sobretudo às classes

médias, que se apercebem da gradual superação do capitalismo".[68] Trata-se da conseqüência lógica da "chamada linha Kruschev, [que] consiste em deixar que o capitalismo *estoure por si mesmo*, pelo próprio desenvolvimento dialético de suas contradições: a luta de classes não tem o que fazer".[69] Apesar do raciocínio etapista, Basbaum era forçado a reconhecer que os novos fatos do panorama político mundial contrariavam esta análise. Dizia ele em outra passagem:

> *Hoje sabemos que essas etapas [comunismo primitivo, sociedades antigas, feudalismo, capitalismo, socialismo] não são obrigatórias, não obedecem a uma lei específica: pela intervenção do homem, pelo desenvolvimento dialético das forças produtivas, pela inter-relação e influência recíproca cada vez maior, das diferentes sociedades humanas, algumas dessas etapas podem ser saltadas.* Alguns países subdesenvolvidos, caracterizados pela ausência de um capitalismo nacional, e vivendo ainda praticamente no feudalismo, ou mais atrasados ainda [...] estão ensaiando, depois de obtida a independência, seus primeiros passos em direção ao socialismo.[70]

Ora, este quadro de ambivalências, de um socialismo que, de um lado, parece emergir do pré-capitalismo e, de outro, de um reformismo que pode encaminhar o socialismo pela via parlamentar, situação que para nós operava como pano de fundo do período "pré-revolucionário" da conjuntura 1962-64, agudizou enormemente a discussão sobre o feudalismo. Parecia que, pela primeira vez, a história estava "em nossas mãos" e, portanto, era urgente bater rapidamente os inimigos seculares.

O contraponto ao coro dos "feudalistas" é o fornecido pela nascente teoria da dependência em texto de Andrew Gunder Frank, publicado na *Revista Brasiliense* em princípios de 1964.[71] Trata-se de escrito com forte sentido de militância político-intelectual no qual o autor, que então gozava de imenso prestígio em meio à esquerda brasileira, procura pôr por terra a noção de *feudalidade* em nossa história social. É curioso notar que seu ataque se dá "pela esquerda", isto é, atribuído a tese ao "pensamento padrão burguês ocidental", que se ocupa da agricultura latino-americana, ao qual, num equívoco sem precedentes, teria se aliado ao "marxismo tradicional". Ao forçar esta associação — de resto simplista — seu objetivo aparece com clareza: Gunder Frank aposta na ruptura da aliança entre comunistas e a chamada "burguesia nacional" para propor uma "nova política", centrada na abolição do capitalismo e não do "feudalismo".

Vejamos, sumariamente, os argumentos de A. Gunder Frank. Parte ele da constatação política de que, ao tomar a agricultura latino-americana como feudal, o "pensamento-padrão burguês" entende ser necessário, a exemplo da história ocidental, destruí-lo e substituí-lo pelo capitalismo, já que o feudalismo "impede o desenvolvimento econômico". Os marxistas seriam adeptos da mesma análise e da mesma solução, propondo "acelerar e completar a capitalização da agricultura". Em contraste, Gunder Frank sustenta que "por mais 'feudal' que certas modalidades da agricultura brasileira possam parecer, *nenhum sistema feudal* existe ou jamais existiu no Brasil. Nem é o Brasil uma 'sociedade dualista', como freqüentemente se afirma, no sentido de possuir dois ou mais setores essencialmente separados e se autodeterminando".[72] A origem da crise da nossa agricultura, diz ele, deve ser procurada "no próprio capitalismo", ao invés de nos resquícios feudais. Tomando o capitalismo como um sistema global que articula toda a produção mundial, entende que este "produz necessariamente tanto o desenvolvimento quanto o subdesenvolvimento, que é responsável pela terrível realidade da agricultura no Brasil e alhures", isto é, a aparência "feudal" é ela mesma fruto da "estrutura e operação do sistema capitalista".

Gunder Frank tem a percepção de que na literatura ocidental, "tanto a popular quanto a científica", é um lugar-comum sustentar que a América Latina começou sua história pós-descoberta "com instituições feudais e que as conservou até os dias de hoje, quatro séculos e meio depois"; assim, quando não é toda a América Latina que é denominada feudal, é sua agricultura, ponto de vista que ele próprio, autocriticamente, reconhece que defendeu na *Monthy Review* até 1963.[73] Ora, esta universalização da tese feudalista "deriva explícita ou implicitamente da tese muito espalhada e fundamentalmente ainda mais errônea da 'sociedade dualista'" de larga aceitação a partir d'*Os dois Brasis* de Jacques Lambert. Esta obra, bastante difundida, fixa a idéia de uma sociedade velha e de outra nova convivendo sob o mesmo Estado, mas sem se interpenetrarem: a velha, "deixada para trás, isolada, fechada, irresceptível (feudal ou pré-capitalista); a nova, desenvolvida pelo capitalismo, longe da velha". Afirma também que a "análise burguesa" padrão começa com a idéia de transplante do feudalismo ocidental quando, na verdade, este já está suplantado pelo capitalismo na Europa. Deste equívoco decorre a idéia de causação independente — capitalismo e feudalismo — do desenvolvimento e do subdesenvolvimento. O remédio antifeudal, porém, "varia de

um médico para outro", mas "trata-se sempre de criar com a ajuda técnica e financeira do governo, uma classe média de camponeses independentes, todos eles pequenos proprietários".[74]

Na vertente marxista — que ele chama "marxismo tradicional" — consubstanciada em autores tão distintos quanto Nelson Werneck Sodré, Paul Singer, Celso Furtado, Octavio Ianni, ele encontra modalidades complementares da tese burguesa. Elas seriam três: 1) o feudalismo preexiste ao capitalismo e está relacionado também com a preexistência da escravidão: 2) o feudalismo coexiste com o capitalismo; 3) o feudalismo está penetrado ou invadido pelo capitalismo. Em síntese, Gunder Frank passa em revista a produção acadêmica do período e constata como é universal a preocupação com a superação do "atraso" da formação social brasileira, cujas razões históricas estão sendo buscadas em nosso passado colonial por uma jovem geração universitária. Todo este esforço, se confrontado com "a realidade", resulta, para A. Gunder Frank, em uma "forma muito inadequada" de análise, "para não falar da sua contrapartida — os padrões burgueses ocidentais".[75]

Ora, para ele esta "inadequação", ou limite interpretativo do marxismo tradicional, decorre da "tese feudal", isto é, da questão que parece insolúvel quando se considera que "o feudalismo chegou ao novo mundo [por importação, pois] embora as relações sociais determinantes para a vida na metrópole pudessem na ocasião ser feudais, o setor da metrópole determinante para a abertura do novo mundo [era] mercantil".[76] Na hipótese de se assumir que houve um transplante de instituições feudais, Gunder Frank entende que a grande questão se desloca da seguinte maneira: "A coexistência da tese capitalista e feudal gera a grande dúvida de se saber de onde proveio o capitalismo na América Latina ou no Brasil. Surgiu de um feudalismo local preexistente, como aconteceu na Europa? [...] Se o feudalismo a princípio preexistiu e depois coexistiu com o capitalismo no mundo novo, então de onde proveio o capitalismo da América Latina e do Brasil? A tese da 'penetração do capitalismo no feudalismo' levanta ainda maiores dificuldades".[77]

Sustentariam os marxistas, segundo Frank, que o feudalismo é infenso a mudanças em quaisquer circunstâncias, em oposição à dinâmica transformista do capitalismo — daí a necessidade da tese da "penetração" para dar conta de transformações sensíveis e, de outro lado, a impossibilidade de se explicar, dentro dos termos dessas teses, a substituição muito freqüentemente observada de modalidades "feudais" e

"capitalistas" a se alternarem num e noutro sentido no correr do tempo. Assim, conclui:

De fato, a própria dualidade da explicação, feudal-capitalista, da agricultura leva à incapacidade de se esclarecer muitos dos aspectos sejam "feudais" ou sejam "capitalistas" do desenvolvimento da agricultura, sem falar da combinação de ambos. A tese do feudalismo não explica acontecimentos no setor "feudal". Pois não nos permite explicar a introdução do feudalismo, nem o desenvolvimento histórico do setor "feudal", nem as mudanças a curto prazo que sofre constantemente. Muito menos, é natural, pode a tese do feudalismo dar qualquer explicação sobre a parte capitalista, embora, muito curiosamente, alguns marxistas professos vão ao ponto de argumentar que as relações "feudais" entre proprietário e trabalhador no "interior" de uma propriedade agrícola determinam o comportamento da empresa no mercado "capitalista", "fora" da propriedade, e embora, por alguma razão, exista uma concordância ainda maior entre os autores, de que o setor "feudal" atrasado detém e ao menos neste sentido, determina o desenvolvimento do setor capitalista progressista. Esta visão do assunto, supostamente teórica, baseado no conceito marxista fundamental de que as relações internas e não as externas são de fato as determinantes, resulta a meu ver, do fato dos seus adeptos não conseguirem distinguir o interno do externo.[78]

A dualidade constitui, para Gunder Frank, um obstáculo intransponível em seu esquema explicativo, como revela através da seguinte pergunta: "Se a economia nacional não é inteiramente capitalista, como compreender a economia nacional e a sociedade brasileira como um todo?"[79] Ora, esta questão não é nova e nem alheia aos marxistas. Nelson Werneck Sodré afirma, por exemplo, em sua análise sobre a formação da burguesia brasileira:

A contradição com o latifúndio é a mais antiga que a burguesia brasileira conhece pois data desde as origens desta última classe, que surge do ventre do latifúndio [...]. O desenvolvimento da burguesia, no Brasil, em relação ao latifúndio, passa por duas etapas: a primeira se caracteriza pela coexistência da burguesia com o la-

tifúndio, quando o crescimento e o alastramento de relações capitalistas apresentam compatibilidade com a existência e a predominância do latifúndio; a segunda, quando o desenvolvimento das relações capitalistas se incompatibilizam com o latifúndio e demanda, para prosseguir, a liquidação deste [...]. Claro está que estamos agora, em plena segunda etapa, quando o desenvolvimento da burguesia exige a liquidação do latifúndio. A possibilidade tornou-se necessidade.[80]

Se desconhecendo Werneck Sodré tivesse Gunder Frank se detido na análise de Inácio Rangel, veria que para este o latifúndio, filho da antiga fazenda de escravos e portador de relações internas "de tipo nitidamente feudal" ou arcaico, "para as presentes condições gerais da economia do país, teve sempre, e ainda tem, um lado moderno, visto como, em suas relações com o resto da economia, comporta-se como uma empresa comercial, submetida às normas jurídicas correspondentes" e que, portanto, "nada impede que, cumpridas certas condições, as normas vigentes para suas relações externas invadam em maior medida o campo das relações internas, como parte do processo geral de modernização da estrutura".[81] Em outras palavras, Gunder Frank se eximiu de analisar como, no esquema interpretativo dos marxistas brasileiros, dava-se a dinâmica feudal/capitalista da "economia nacional". Seu enfoque genérico o afastou das sutilezas.

Pode-se dizer que além da crítica de Gunder Frank e outros que a seguiram na cor e no estilo, o final dos anos 60 assiste a um esforço de outro tipo; mais profundo porque voltado para a intelecção do processo histórico em toda sua abrangência, e mais limitado em sua repercussão política porque circunscrito à esfera acadêmica. Concentra-se ele na obra de Darcy Ribeiro que, apoiado em sua vasta formação antropológica, levou longe a crítica ao esquematismo do pensamento historicista brasileiro no tocante à compreensão das linhas de evolução dos povos. Ele entendeu, desde logo, "a evolução sóciocultural como uma série genética de etapas evolutivas expressas numa seqüência de formações sócio-culturais geradas pela atuação de sucessivas revoluções culturais e respectivos processos civilizatórios; mas, também, como um movimento dialético de progressões e regressões culturais, de atualizações históricas e de acelerações evolutivas. Esta concepção tem, provavelmente, a virtude de substituir a compreensão corrente de evolução como sucessão de etapas fixas e necessárias — seja unilinear, seja multilinear — por uma

perspectiva mais ampla e matizada que reconhece o progresso e o atraso como movimentos necessários da dialética da evolução".[82]

Seu percurso crítico exigiu profundo mergulho na bibliografia marxista, na etnografia e arqueologia, além da bibliografia propriamente brasileira e latino-americana, o que resultou na ambiciosa concepção de seus *Estudos de antropologia da civilização*, compostos de cinco momentos: o estudo genérico do processo civilizatório, o estudo das Américas frente à civilização ocidental; o tratamento do "dilema" da América Latina; o enfoque específico dos brasileiros; a consideração da história dos índios frente à civilização. Em *O processo civilizatório* (1968) e no volume em que trata dos brasileiros — *Teoria do Brasil* (1969) — é abordada, em termos teóricos, a questão das etapas da evolução sociocultural e do feudalismo.

De uma perspectiva abstrata, D. Ribeiro considera que o critério fundamental que permite o grande faseamento histórico da humanidade é a utilização da tecnologia. Esta concepção, que atribui à sua leitura dos *Grundrisse* e dos antropólogos evolucionistas americanos que ele pretende compatibilizar e sintetizar, entende que esteve momentaneamente obscurecida pelo imenso prestígio grangeado pela *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*; prestígio este que teria durado até o aparecimento dos *Grundrisse*. Para Ribeiro, a descoberta, ainda que tardia, dos textos mais férteis de Marx, enseja um processo que "já não é sem tempo, porque a inadequação dessas formulações — principalmente as que se referem aos antecedentes do surgimento da formação capitalista — é tão evidente que não é possível progredir no estudo das causas do desenvolvimento desigual dos povos modernos, sem redefini-las".[83] E prossegue:

O esquema de Marx corresponde, mais que o de Engels, ao conhecimento acumulado pela arqueologia e pela história depois de sua morte e constitui, ainda hoje, um dos textos mais fecundos sobre a matéria. O esquema de Engels envelheceu não apenas por se ter tornado incapaz de explicar as novas descobertas mas, sobretudo, porque se dogmatizou. No período stalinista, os estudiosos marxistas deixaram de falar de formação asiática e reformularam o conceito de feudalismo de modo a torná-lo tão genérico que o converteram numa categoria aplicável a todas as situações que não correspondiam nem ao escravismo nem ao capitalismo. É de assinalar, contudo, que o próprio Marx, tendendo a identificar o con-

ceito geral de feudalismo com a Idade Média européia que o exemplificava, contribuiu para essa generalização vaga.[84]

Nesta leitura da história recente do marxismo — bastante discutível, aliás — Darcy Ribeiro utiliza para legitimar, dentro desta mesma tradição, idéias heterodoxas como a que reza que o critério tecnológico é o essencial para definir o papel dos povos na história como núcleos difusores de processos civilizatórios. Desta ótica, e voltando ao nosso tema, ao invés de considerar o *feudalismo* "formação sóciocultural", prefere tomá-lo como momento de *regressão sóciocultural*, isto é, como fenômeno típico "em áreas que se marginalizaram economicamente por curtos períodos ou cujas estruturas sociais inigualitárias se enrijeceram demasiadamente para perpetuar interesses patrimonialistas, impossibilitando a renovação tecnológica e a ordenação social correspondente".[85] Assim, o feudalismo não se reduz a um mero *pré-capitalismo*, pois se inscreve também na história de sociedades que, seguindo outros caminhos, não foram desembocar no capitalismo ao superar a fase de *regressão* feudalizante. Tais regressões, ao contrário, "representam o esgotamento das potencialidades de um sistema produtivo ou de uma forma de ordenação social, constituindo, por isso, recuos episódicos de povos exauridos no esforço de auto-superação".[86]

A explanação de Darcy Ribeiro situa-se em um plano já diverso daquele em que se travaram as polêmicas sobre o feudalismo como pólo da dualidade estrutural da sociedade brasileira. Seu enfoque enfatizou as teorias de alto alcance histórico que usam conceitos referentes a fases evolutivas da humanidade, criticando-as em seus pressupostos e apontando de maneira enfática as contribuições do marxismo dos *Grundrisse* nesta específica matéria. Mas sua discussão tem como interlocutores os antropólogos evolucionistas americanos, e não brasileiros que, autodefinidos como marxistas, lançaram mão de aspectos parciais da teoria hegeliana-marxista da história. Este deslocamento do foco de discussão expressa não só o terreno estreito a que foi confinado o pensamento crítico nos anos em que escreveu sua obra como também o esgotamento dos parâmetros políticos propostos pelo desenvolvimentismo dos anos 60.

Atualidade das questões teóricas remanescentes

Os problemas teóricos insatisfatoriamente resolvidos têm o dom de, como fantasmas, rondarem o pensamento vivo em que foram gerados.

A questão da agricultura brasileira e sua relação com o processo global de desenvolvimento do país é este campo nebuloso, gerador de fantasmas, e as teorizações sobre o feudalismo brasileiro correspondem, em boa medida, às tentativas dos marxistas para exorcizá-los. Vimos, anteriormente, como a questão do dualismo reapareceu nos anos 70 através da polêmica Jacob Gorender-Inácio Rangel.[87] Já um esforço profundo de retomada da questão foi o ensaio "A economia brasileira: crítica à razão dualista" de Francisco de Oliveira.[88]

Oliveira, como Inácio Rangel, pretende, com seu estudo, "contribuir para a revisão do modo de pensar a economia brasileira". Isto quer dizer que há uma insuficiência teórica persistente, apesar do longo período que separa a publicação do primeiro e original trabalho de Inácio Rangel dos escritos dos anos setenta. Para F. Oliveira, o núcleo do esforço revisionista encontra-se na análise das "transformações estruturais, entendidas estas no sentido rigoroso da reposição e recriação das condições de expansão do sistema enquanto modo capitalista de produção". Ora, em seu modo de ver isto só é possível ultrapassando os limites do pensamento reformista cepalino que, atado ao "estranho mundo da dualidade" acaba por desembocar a contragosto na ideologia do "círculo vicioso da pobreza".

A bem da verdade, diz ele [...] o fenômeno assinalado foi muito mais freqüente entre economistas que entre outros cientistas sociais: sociólogos, cientistas políticos e também filósofos conseguiram escapar, ainda que parcialmente, à tentação dualista, mantendo como eixos centrais da interpretação, categorias como "sistema econômico", "modo de produção", "classes sociais", "exploração", "dominação". Mas ainda assim o prestígio dos economistas penetrou largamente as outras ciências sociais, que se tornaram quase caudatárias: "sociedade moderna" — "sociedade tradicional", por exemplo, é um binômio que, deitando raízes do modelo dualista, conduziu boa parte dos esforços na sociologia e na ciência política a uma espécie de "beco sem saída" rostowiano.

O esforço reinterpretativo [...] suporta-se teórica e metodologicamente em terreno completamente oposto ao do dual-estruturalismo [...]

[...] a ruptura com o que se poderia chamar o conceito de 'modo de produção subdesenvolvido' ou é completa ou apenas se lhe acrescentarão detalhes.[89]

A linha de argumentação de Francisco de Oliveira é a de negar especificidade à oposição entre um setor atrasado e outro moderno pois, de tão genérica, "é encontrável em quase todos os sistemas, como em quase todos os períodos". E acrescenta: "a oposição na maioria dos casos é tão-somente formal: de fato, o processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado moderno cresce e se alimenta da existência do 'atrasado', se quer manter a terminologia".[90]

Esta formulação última, quase nas mesmas palavras de Inácio Rangel, Francisco de Oliveira a compreende como expressão da "forma própria" de ser das economias pré-industriais penetradas pelo capitalismo e "em trânsito" para formas mais avançadas e sedimentadas deste, visão que opõe a convicção de que o "subdesenvolvimento" é *produto* da expansão do modo capitalista de produção e não da penetração do capitalismo em modos de produção anteriores. O equívoco relativo às teorizações sobre o "modo de produção subdesenvolvido" deve-se, no seu entender, a um enfoque que privilegiou as relações centro-periferia, isto é, as *relações externas* em detrimento da análise das relações internas de classe e, pois, levou a um resultado que "continua a não responder quem tem a predominância".[91]

Ora, esta dificuldade insolúvel seria responsável, nos últimos anos, pela "não-formação de uma teoria sobre o capitalismo no Brasil".[92] Logo, o ponto nodal para a instituição de uma teoria eficaz sobre o nosso capitalismo passa pela ruptura da visão tradicional do subdesenvolvimento como expressão de uma dualidade estrutural de nossa sociedade. Vejamos como Francisco de Oliveira entende ser possível substituir a visão tradicional sobre o "atraso", isto é, sobre a existência e dinâmica do pólo não-capitalista da economia.

Para ele simplesmente não existe um pólo não-capitalista na economia, ao menos no sentido até então utilizado, já que *a singularidade de nossa formação social consistiu justamente na criação de um mecanismo de reprodução da economia não-capitalizada como uma necessidade da própria acumulação*. De fato, F. de Oliveira necessita explicar como o desenvolvimento capitalista urbano arranca sem destruir a economia agrária tradicional, propiciando um sistema que subsidia a acumulação do capital pela transferência de renda de um setor a outro através da oferta de mão-de-obra industrial de baixo custo. Este modelo "confiscatório" sobre a agricultura só pode ser compreendido pela maneira como se deu a solução de nosso problema agrário. Nos anos da passagem da economia

de base agro-exportadora para urbano-industrial, o Estado, através principalmente da expansão da rede viária, pôs em contato uma oferta elástica de terras com uma mão-de-obra abundante, permitindo uma reiteração singular do processo de acumulação primitiva do capital em que, ao invés de se expropriar a propriedade, expropriava-se o excedente formado pela posse transitória da terra nas fronteiras agrícolas.

> *[...] tanto na abertura de fronteiras "externas" como "internas", o processo é idêntico: o trabalhador rural ou o morador ocupa a terra, desmata, destoca, e cultiva as lavouras temporárias chamadas de "subsistência"; nesse processo ele prepara a terra para as lavouras permanentes ou para a formação de pastagens, que não são deles, mas do proprietário. Há, portanto, uma transferência do "trabalho morto", de acumulação, para o valor das culturas ou atividades do proprietário.*
> *[...]*
> *[...] No caso das fronteiras "internas", a rotação das terras e não de culturas, dentro do latifúndio, tem o mesmo papel: o processo secular que se desenvolve no Nordeste, por exemplo, é típico desta simbiose. O morador, ao plantar sua roça, planta também o algodão, e o custo de reprodução da força de trabalho é a variável que torna comercializáveis ambas as mercadorias".*[93]

Assim, um custo baixo de reprodução da força de trabalho rural propicia a transferência de subsídios às camadas urbanas, via *alimentos baratos e competitivos* com os produzidos pela agricultura capitalizada, consistindo verdadeiramente em um subsídio à acumulação industrial de capitais. Portanto na base de todo o processo estaria uma acumulação primitiva de *natureza estrutural e não apenas genética*, isto é, uma integração dialética entre os pólos agrário e industrial que "permitiu às atividades agropecuárias manterem seu padrão 'primitivo', baseado numa alta taxa de exploração da força de trabalho".[94] Mas a esta razão estrutural, agrega o autor outra, de natureza política, capaz de explicar a manutenção das estruturas primitivas no campo. Diz ele que, no modelo europeu de revolução burguesa, "a hegemonia das classes proprietárias rurais é total e paralisa qualquer desenvolvimento das forças produtivas", ao passo que, no Brasil, esta hegemonia é parcial "no sentido de manter o controle das relações externas da economia, que lhes propiciava a manutenção do padrão de reprodução do capital adequado para o tipo de

economia primário-exportadora. Com o colapso das relações externas, essa hegemonia desemboca no vácuo; mas nem por isso, *ipso facto* entram em ação mecanismos automáticos que produzem a industrialização por 'substituição de importações".[95]

Ora, F. Oliveira denomina "pacto estrutural" esta mútua alimentação de modos de acumulação distintos e entende que é por esta "preservação" das modalidades de acumulação primitiva e de transferências inter-setoriais de renda que "as formas nitidamente capitalistas de produção não penetram totalmente na área rural, mas, bem ao contrário, contribuem para a reprodução tipicamente não-capitalista".[96] Ao fazer uma digressão histórica, é mais preciso em sua maneira de expor a dinâmica maior que impulsiona o sistema:

> *Sem pretender refazer toda a interpretação, é possível reconhecer que o escravismo constituía-se em óbice à industrialização na medida em que o custo de reprodução do escravo era um custo interno da produção; a industrialização significará, desde então, a tentativa de "expulsar" o custo de reprodução do escravo do custo de produção. Em outras palavras, ao contrário do modelo "clássico", que necessitava absorver sua "periferia" de relações de produção, o esquema num país como o Brasil necessitava criar sua "periferia".*[97]

Vê-se que o tema recorrente da relação entre duas modalidades de agricultura determina o modo de compreender a dinâmica da sociedade como um todo. Neste caso, como em Nelson Werneck Sodré, mas com decorrências teóricas inconciliáveis, uma "periferia" pré-capitalista é formada no bojo da dinâmica do setor capitalista. A análise de Francisco de Oliveira, porém, inovou a discussão marxista ao colocar a recriação das relações pré-capitalistas como *necessidade* da expansão econômica na forma como se deu no Brasil e, mais do que isso, ao introduzir como variável explicativa a relação cidade-campo.

Já dizia Marx que a produção de mercadorias tem o dom de dissolver a comunidade porque o capital, que é ilimitado por tender a um desenvolvimento universal, tem como "única premissa" a superação do seu ponto de partida.[98] Mas também em sua obra podem-se encontrar passagens nas quais se evidencia que a capacidade de dissolução dos modos de produção anteriores depende da solidez e estrutura interna destes últimos.[99] Em outras palavras, o capital luta e supera somente o que é *entrave*

ao seu próprio desenvolvimento, o que é *obstáculo* à sua universalização, não se ocupando portanto daquilo que não se antepõe à sua marcha. Por este caminho "dualidades" se reproduzem *ad infinitum*, sem que o atraso se "modernize" e sem que a opressão desagüe na liberdade. Rigorosamente, dirá Marx, a livre competição só se dá na esfera do capital, *entre capitais*, e não se desenvolve como uma qualidade genérica sua.[100] No tocante à nossa agricultura só muito tarde esta dialética perversa foi captada. Não que ela estivesse de todo obscurecida pelos fatos. Um trabalho pioneiro de Ruy Miller Paiva mostrava, por exemplo, no início dos anos 50, a propensão modernizante do latifúndio quando submetido ao estímulo de mercado,[101] mas o desejo de compreender este fato era mais fraco do que a necessidade política de levantar bandeiras de luta contra o "feudalismo", de sorte que só bem mais tarde se assumiu que "o 'modelo' de desenvolvimento da sociedade brasileira, se por um lado é modernizador, por outro é arcaizante, ao revigorar uma economia primitiva que muitos pensavam que tendia a desaparecer. Desta forma verifica-se, pois, que o dualismo não é senão a aparência de um movimento cuja determinação central é o padrão de acumulação".[102]

Compreende-se, pois, que na fórmula de Inácio Rangel (*não basta dizer que o latifúndio é uma economia mista, feudal-capitalista, mas é necessário compreender que é internamente feudal e externamente capitalista*), ou na crítica de Gunder Frank (*esta visão do assunto, supostamente teórica, baseado no conceito marxista fundamental de que as relações internas e não as externas são de fato as determinantes, resulta, a meu ver, do fato dos seus adeptos não conseguirem distinguir o interno do externo*) estão postos os termos essenciais do problema remanescente: qual a natureza e a dinâmica das relações não-capitalistas reiteradas pela forma de acumulação típica da sociedade brasileira?

Por imprópria que possa parecer a tipificação "feudal", ela correspondeu a uma sorte de sociologização da grande propriedade e das relações que suportou, sem que outro paralelo histórico se revelasse mais adequado. A cultura brasileira sempre teve na Europa o seu pano de fundo e é natural que outra analogia lhe escapasse ao campo de visão. E se houve "atraso teórico" muito provavelmente se deveu em boa medida a um Marx mal lido e sua substituição por leituras não-marxistas. Um exemplo basta. Já na *Ideologia alemã*, Marx definiu como *fundamental* para a compreensão do feudalismo a contradição entre a cidade e o campo. Os marxistas brasileiros jamais se ocuparam deste aspecto, cuja importância Francisco de Oliveira confirmou; antes preferiram se fiar em

estudos como os de Oliveira Vianna que, em seu "ruralismo", viu o processo de urbanização arrancar do artificialismo. Influenciado pela leitura de Fustel de Coulanges (*A cidade antiga*) preferiu tomar as cidades como restritas às funções "de governo e administração",[103] sem qualquer outro impacto sobre a divisão de trabalho.

Além disso, atribui-se apenas ao marxismo a autoria intelectual do "equívoco" de se ver feudalismo em nosso meio rural, quando muitos autores não-marxistas se valeram largamente deste recurso. Max Weber, por exemplo, já nos anos 20, ao analisar a política colonial dos séculos XVI ao XVIII, afirmou que "podemos distinguir a respeito dois tipos principais de exploração: o *feudal*, nas colônias espanholas e portuguesas, e o *capitalista*, nas holandesas e inglesas".[104] Weber, que teve seus adeptos entre nós, inspirou o próprio Oliveira Vianna, quando este viu na grande propriedade pecuária um modelo tropical de *oikos*.[105] Do mesmo modo, Inácio Rangel, quando recusa para o latifúndio brasileiro a definição de *oikos* por se tratar de uma economia que carece de autonomia e que nasceu voltada para o comércio, está dialogando com uma tradição não-marxista.

Ora, a discussão em torno da questão do *oikos* é antiga na economia política. Já em 1860 Rodbertus discorreu sobre ele ao tratar do primitivismo. Além de Weber, autores como Karl Bücher, Eduard Meyer, Michael Rostovtzeff também abordam o assunto. Em Weber, o *oikos* aparece como uma modalidade especial de "articulação interna da comunidade doméstica" que, "como armação de uma exploração capitalista, representa o afastamento mais radical da primitiva identidade com a comunidade doméstica". O *oikos* nunca é puramente autárquico, mas sim "a grande fazenda doméstica, autoritariamente dirigida, de um príncipe, senhor territorial, patrício, cujo motivo último não reside na aquisição capitalista do dinheiro, mas na cobertura natural e organizada nas necessidades do senhor. Para tanto pode se servir de todos os meios em amplíssima medida, sem descuidar da troca com o exterior". Historicamente, o *oikos* tipifica a economia dos reis do Oriente, especialmente do Egito e, até certo ponto, os nobres e príncipes "do tipo homérico". Ele define o sentido do desenvolvimento dos senhores territoriais da época dos imperadores romanos, "enquanto que os senhorios da Idade Média, mostram, em conjunto, justamente uma tendência contrária, com crescente significação geral do tráfico de bens, das cidades e da economia monetária".[106] Em síntese, é uma linha de desenvolvimento da comunidade em que suas características se extremam sem que se realize um "salto de qualidade"

orientado pelas trocas com o exterior. Enquanto se dá a "utilização rentista de um patrimônio preexistente" estamos no domínio do *oikos*, mesmo que "em seu conteúdo" ele possa se confundir com o "interesse administrativo primário do capital".[107] O *oikos* seria, portanto, típico do "sistema feudal do Oriente", ainda que possa parecer impróprio chamar "feudal" a um sistema de "espoliação tributária".[108]

É difícil crer que a discussão do *oikos* como modelo da grande propriedade fundiária no Brasil tenha nascido de uma atenção profunda de seu significado histórico e sociológico. Nenhum rastreamento do tema em nossa historiografia leva a uma conclusão positiva. É como se um "weberianismo vulgar" ensaiasse seu desenvolvimento à sombra do "marxismo vulgar". Restaria, portanto, indagar sobre a necessidade de se recorrer a um conceito tão controverso no domínio da economia política para se discorrer sobre a natureza das relações internas ao "latifúndio". O recurso parece indicar um ardil para elidir a necessidade de apropriação concreta das relações engendradas no interior da grande propriedade, contemplando-as de uma perspectiva analítica inclusiva. Hoje, dificilmente a discussão sobre o *oikos* avançaria, em termos marxistas, sem se reportar ao conceito de modo de produção asiático revisitado à luz dos *Grundrisse*.

Sem dúvida o pós-guerra propriciou a consolidação da visão unificada sobre o país e, nesta caminhada, teve forte influência o pensamento de inspiração marxista. É extraordinário que este processo tenha sido tão longo, já que a unificação das classes dominantes à sombra do Estado se completou bem antes com a Revolução de 1930. É inegável porém que, mesmo tardiamente, esta unificação dos modos de nos vermos avançou no bojo das contradições percebidas e discutidas a partir de categorias como o *feudalismo*, sempre politizadas em sua aplicação, quando o pensamento foi se refinando e se apropriando dos aspectos concretos da realidade. Prova disso é que, ao se esquadrinhar o desenvolvimento historiográfico brasileiro, não se encontrará, neste século, contribuição importante que não se ocupe do tema, ainda que para negar-lhe cidadania, como é o caso clássico de Caio Prado Jr.

NOTAS

[1] Evidentemente um autor iluminista como G. Vico, pioneiro na tentativa de ordenação da humanidade segundo estágios de desenvolvimento, não se inclui nesta categoria.

[2] Condorcet, *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano (1795)*, Campinas, Editora da Unicamp, 1993, p. 27.

[3] G. W. F. Hegel, *Introdução à história da filosofia*, São Paulo, Edíouro, 1986, p. 151.

[4] Karl Marx, Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, São Paulo, Editora Flama, 1946, p. 32, trad. de Florestan Fernandes.

[5] C.E.R.M., *Sur le Féodalisme*, Editions Sociales, Paris, 1974, p. 13.

[6] C.E.R.M., *op. cit.*, p. 14.

[7] Marx se ocupa da sucessão de *formas*, sendo que o arranjo temporal que delas se possa fazer é um critério subordinado.

[8] Karl Marx, *El Capital*, vol. III, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 323.

[9] Cf. C.E.R.M., *op. cit.*, p.15.

[10] A "ausência da teoria" é um diagnóstico com amplo trânsito no movimento comunista no Brasil. Já Astrojildo Pereira atribuía a ela os "erros, debilidades e vacilações na direção do partido durante o período de 1922 a 1930"; a política era então "uma atividade empírica, meramente praticista, espontaneísta, imediata" e não se compreendia o caráter da revolução brasileira. (Cf. Astrojildo Pereira, *Formação do PCB*, Lisboa, prelo, 1976, p. 165).

[11] Sobre este dilema, lê-se em importante obra a respeito do escravismo: "Diante da diversidade de sentido da escravidão antiga e moderna, diante dos rumos diametralmente opostos do processo histórico das sociedades em que uma e outra se constituíram, fica pelo menos indicada a dificuldade de se conceituar um *modo de produção* a partir da presença do escravo. Estas considerações conduzem, antes, a propor a escravidão simplesmente como instituição"(Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, Ática, 1974, p. 13). Para um balanço recente sobre esta específica matéria, ver João Fragoso e Manolo Florentino, *O arcaismo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-c.1840*, Rio, Diadorim, 1993.

[12] Euclides da Cunha, *Os sertões*, edição didática preparada por Alfredo Bosi, São Paulo, Cultrix/MEC, 1973.

[13] Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial (1500-1800) & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*, 5. ed. revista, prefaciada e anotada por José Honório Rodrigues, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1963.

[14] Clodomir Moraes, "As Ligas Camponesas no Brasil", conferência proferida no Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agrária, Santiago, mimeo., 1966, s/n.

[15] Manoel Bonfim, *A América Latina: males de origem*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1993, p. 170.

[16] Caio Prado Jr., *A revolução brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1966, p. 46.

[17] Caio Prado Jr., *op. cit.*, p. 48.

[18] Clodomir Moraes, *op. cit.*, s/n.

[19] Roger Bastide, *Brasil: terra de contrastes*, São Paulo, Difel, 1959. Jacques Lambert, *Os dois Brasis*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.

[20] Paulo Eduardo Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

[21] O conceito de "revolução brasileira", por si só, mereceria um estudo à parte. Na definição de Nelson Werneck Sodré, por exemplo, trata-se do "processo de transformação, que o nosso país atravessa, no sentido de superar as deficiências originadas de seu passado colonial e da ausência da revolução burguesa no seu desenvolvimento histórico" (Nelson Werneck Sodré, *Introdução à revolução brasileira*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1958, "Advertência"). Neste processo, constrói-se um regime democrático efetivo cujo conteúdo deve estar intimamente ligado "ao desenvolvimento de alterações econômicas, políticas e sociais capazes de afetar profundamente o país e corresponder ao avanço das forças produtivas que impõem modificações radicais nas relações de produção" (Nelson Werneck Sodré, *Formação histórica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1964, p. 404).

[22] Inácio Rangel, *Dualidade básica da economia brasileira*, Rio de Janeiro, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1957.

[23] Inácio Rangel, "Dualidades e 'escravismo colonial'", *Encontros com a Civilização Brasileira*, vol. 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 89-90.

[24] Inácio Rangel, *Dualidade...*, *op. cit.* prefácio.

[25] Inácio Rangel, "Dualidades e escravismo Colonial'", *op. cit.*, p. 83.

[26] Inácio Rangel, *Dualidade...*, *op. cit.*, p. 30.

[27] Inácio Rangel, *op. cit.*, p. 27.

[28] Inácio Rangel, *op. cit.*, p. 30.

[29] Inácio Rangel, *op. cit.*, p. 31-32.

[30] Inácio Rangel, "Dualidades e escravismo Colonial'", *op. cit.*, p. 86.

[31] Inácio Rangel, *Dualidade...*, *op. cit.*, p. 26.

[32] Inácio Rangel, *op. cit.*, p. 34.

[33] Inácio Rangel, *op. cit.*, pp. 31 e 57.

[34] Walnice Galvão, *As formas do falso*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1972, capítulo 5.

[35] Walnice Galvão, *op. cit.*, p. 53.

[36] Reproduzido por Paulo Cavalcanti, *Os equívocos de Caio Prado Jr.*, São Paulo, Argumentos, s/d., pp. 25-6.

[37] "[...] é exatamente na história e nas crônicas do desenvolvimento das idéias sociais no Brasil que as esquerdas foram encontrar subsídio para construir todo o arcabouço científico dos fundamentos conceituais da Revolução dos nossos dias" (Paulo Cavalcanti, *op. cit.*, p. 31).

[38] Cf. Astrojildo Pereira, *Formação do PCB*, Lisboa, Prelo, 1976, p. 144.

[39] Luís Carlos Prestes, "O problema da terra e a Constituinte de 1946" *in Problemas atuais da democracia*, Rio, Editorial Vitória, s.d., p. 375.

[40] Alberto Passos Guimarães, *Quatro séculos de latifúndio*, São Paulo, Fulgor, 1964, pp. 27-8.

[41] Alberto Passos Guimarães, *op. cit.*, p. 31.

[42] Nelson Werneck Sodré, *Oeste*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1941.

[43] Nelson Werneck Sodré, *História da burguesia brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, p. 26.

[44] Nelson Werneck Sodré, *op. cit.*, pp. 29-30.

[45] Nelson Werneck Sodré, *op. cit.*, p. 35.

[46] Nelson Werneck Sodré, *Formação histórica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1964, p. 27.

[47] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 28.

[48] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 34.

[49] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 122.

[50] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 125.

[51] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 247.

[52] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 248. Evidentemente W. Sodré sabe que a disponibilidade de terras favorece o trabalho livre. Porém, ao ocupar-se do pólo produtivo, despreza o "homem livre" e pobre — o inútil utilizável", para usar a expressão consagrada por nossos sociólogos — e procura mostrar que a antítese da escravidão não é a liberdade, mas a "servidão" ou "semi-servidão". Estas expressões, que parecem impróprias, lhe servem como recurso para mostrar que a antítese da escravidão é também ela marcada por dependências de caráter pessoal, por obrigações em relação ao proprietário, pela necessidade de submissão em troca de "proteção" perante outros proprietários ou o Estado. Enfim, trata-se de situação complexa de transição sobre a qual pouco se detiveram Werneck Sodré ou outros comunistas.

[53] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 248.

[54] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 356. Luís Carlos Prestes aponta como um indicador seguro do "estado de relações semifeudais — a falta de dinheiro, de moeda, nas mãos dos camponeses. Porque o camponês não recebe salário" (Luís Carlos Prestes, *op. cit.*, p. 376).

[55] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 400.

[56] Nelson Werneck Sodré, *Formação...*, *op. cit.*, p. 401.

[57] Luís Carlos Prestes, *op. cit.*, p. 379.

[58] "Nós marxistas não temos ilusão alguma a respeito da pequena propriedade; sabemos que esta leva, inevitavelmente, à hipoteca, à exploração dos trabalhadores e, conseqüentemente, à miséria destes. Não se pode passar em nossa pátria da fase de atraso em que essa etapa se encontra para a coletivização, sem ela, intermédio da pequena propriedade, sem atender a esse desejo, a essa aspiração das grandes massas camponesas" (Luís Carlos Prestes, *op. cit.*, pp. 393-4).

[59] Max Weber, *História Económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964. Trata-se da distinção que Weber estabelece entre *precaria* e *beneficium*, este último um feudo de caráter arbitrário que se presta em troca de serviços; "depois se diferenciou entre o *beneficium* do vassalo livre, obrigado ao serviço feudal, e o do homem livre, que prestava serviços na fazenda do senhor. A estas relações de caráter livre, se agregou uma terceira: a do *feudo para a colonização da terra* [...]" (p. 72).

[60] Nos debates de Tiflis e Leningrado, em 1930-31, o conceito de modo de produção asiático foi a única noção de Marx declarada "antimarxista".

[61] Trata-se, evidentemente, da data de publicação em Berlim, pois já havia sido publicado antes em Moscou, em 1939.

[62] Maurice Godelier, *Teoria Marxista de las Sociedades Precapitalistas*, Barcelona, Editorial Estela, 1971, p. 7.

[63] J. Stálin, "O materialismo dialético e o materialismo histórico" (1938), in José Paulo Neto (org.), *Stálin*, São Paulo, Editora Ática, 1982, p. 149.

[64] J. Stálin, *op. cit.*, p. 153.

[65] J. Stálin, *op. cit.*, p. 140.

[66] Para um balanço das discussões desse período, ver Raimundo Santos. "Crise e pensamento moderno no PCB dos anos 50", in Daniel Aarão Reis Filho, *História do marxismo no Brasil*, I, São Paulo, Paz e Terra, 1991.

[67] Cf. Franz Márek, "Teorias da revolução e fases de transição", in Eric Hobsbawm (org.), *História do marxismo*, vol. XI, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p. 82.

[68] Leoncio Basbaum, *O processo evolutivo da história*, São Paulo, Edaglit, 1963, p. 189.

[69] Leoncio Basbaum, *op. cit.*, p. 191.

[70] Leoncio Basbaum, *op. cit.*, p. 240, grifos meus.

[71] Andrew Gunder Frank, "A agricultura brasileira: capitalismo e o mito do feudalismo", *Revista Brasiliense*, São Paulo, nº 51, jan.-fev. de 1964.

[72] Andrew Gunder, Frank, *op. cit.*, p. 46.

[73] Andrew Gunder, Frank, *op. cit.*, p. 47.

[74] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 49.

[75] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 54.

[76] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 60.

[77] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 61.

[78] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 62.

[79] Andrew Gunder Frank, *op. cit.*, p. 62.

[80] Nelson Werneck Sodré, *op. cit.*, p. 343.

[81] Inácio Rangel, *Questão agrária brasileira*, presidência da República, Conselho de Desenvolvimento, mimeo., 1961, p. I.

[82] Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 51.

[83] Darcy Ribeiro, *Teoria do Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975, p. 29.

[84] Darcy Ribeiro, *Teoria do Brasil*, *op. cit.*, p. 25.

[85] Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório*, *op. cit.*, p. 50.

[86] Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório*, *op. cit.*, p. 50.

[87] Gorender, na verdade, ao formular as suas leis específicas do que chama "modo de produção colonial escravista" refere-se muito rapidamente a I. Rangel e "sua concepção mecanicista da dualidade" (Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, São Paulo, Ática, 1978, p. 304). Deve-se a Rangel a valorização desta divergência.

[88] Francisco de Oliveira, "A economia brasileira: crítica à razão dualista", *Estudos Cebrap 2*, São Paulo, Editora Brasileira de Ciências, out., 1972.

[89] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, pp. 6 e 7.

[90] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 8.

[91] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 8.

[92] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 9.

[93] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 17.
[94] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 19.
[95] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 35.
[96] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 36.
[97] Francisco de Oliveira, *op. cit.*, p. 37.
[98] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, vol. 2, 1972, p. 31.
[99] Ver a respeito a pesquisa de textos de René Gallissot "La Succession des Modes de Production", in C.E.R.M., *Sur le Féodalisme*, *op. cit.*, pp. 261-9.
[100] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, vol. 2, 1972, p. 167.
[101] Ruy Miller Paiva, *Problemas da agricultura brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1954.
[102] Francisco Sá Jr., "O desenvolvimento da agricultura nordestina e a função das atividades de subsistência", *Estudos Cebrap 3*, São Paulo, Edit. Brasileira de Ciências, jan., 1973, p. 92.
[103] Oliveira Vianna, *Instituições políticas brasileiras*, vol. I, Rio de Janeiro, José Olympio, 1949, p. 113.
[104] Max Weber, *Historia Económica General*, *op. cit.*, p. 254.
[105] Discutimos este aspecto da obra de Oliveira Vianna em "O 'pré-capitalismo' na formação do povo brasileiro", Élide Rugai Bastos e João Quartim de Moraes (orgs.), *O pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1993.
[106] Max Weber, *Economia y Sociedad*, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 58.
[107] Max Weber, *Economia y Sociedad*, *op. cit.*, p. 60.
[108] Max Weber, *Historia Económica General*, *op. cit.*, p. 67. Diz ainda este autor, precisando a extensão da vigência do *oikos* para o Ocidente: "Esta autarquia do *oikos*, que Rodbertus acreditava característica de toda a Antigüidade, foi na realidade um fenômeno da baixa latinidade, chegando a seu ponto culminante na época carolíngia. Começou provocando uma redução do mercado, depois se somaram a ele certas medidas de caráter fiscal. Em sua totalidade o processo implicava um crescente retorno à economia natural. Pelo contrário, na Idade Média, a partir do século X, o mercado começa a se ampliar, porque se eleva a capacidade aquisitiva do campesinato" (*op. cit.*, p. 124).

5

INTELECTUAIS DO ISEB, ESQUERDA E MARXISMO

Caio Navarro de Toledo

Até o final dos anos 50, o projeto intelectual e político de forjar uma ideologia que impulsionasse o desenvolvimento do país unificou o conjunto dos autores reunidos em torno do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb). Contudo, várias foram as versões do nacionalismo-desenvolvimentista ali produzidas. Como meu estudo anterior procurou mostrar, os isebianos distinguiam-se entre si por possuírem formações teóricas, motivações ideológicas e compromissos políticos distintos, quando não antagônicos. Embora seja possível identificar confluências e identidades dentro do Iseb, é questionável afirmar a existência de um *pensamento isebiano*, unificado e coerente. Conflitos no plano teórico e ideológico — que chegaram a provocar crises e dissensões internas — acompanharam toda a vida da instituição.

Não privilegiando a análise das ideologias nacionais-desenvolvimentistas ali formuladas (seus pressupostos, seus limites, sua natureza de classe, sua eficácia política e social), buscamos examinar aqui como a obra de destacados autores isebianos se vincularam com o campo do marxismo e com a política das esquerdas na conjuntura política e intelectual dos anos 50 e 60 no Brasil.[1]

Ressaltando, assim, a pluralidade e a heterogeneidade dentro dessa instituição, pretendemos, pois, discutir como alguns intelectuais — motivados pela idéia do *engajamento* social e político — se relacionaram com movimentos teóricos e políticos igualmente comprometidos com a noção

de *praxis*. Inevitável, pois, o confronto dos isebianos com o pensamento marxista cujos autores sempre enfatizaram a existência de uma relação dialética entre teoria e prática.[2]

A noção de *engajamento* — difundida particularmente através da obra de Sartre e de outros "companheiros de viagem"— teve ampla acolhida no interior da intelectualidade brasileira nesses anos, em especial dentro do Iseb. A adesão voluntária às lutas das chamadas "nações proletárias" e o compromisso com os "condenados da terra" difundem-se no interior da intelectualidade progressista. "Romper com o gueto" ou "abandonar a torre de marfim" são expressões que captam a atitude de espírito da intelectualidade crítica e não-conformista desses tempos.[3]

Inescapável se tornaria, pois, o confronto dos autores isebianos com o agrupamento político que sempre reivindicou uma incondicional (e "verdadeira") vinculação ao marxismo e com a "revolução social": o Partido Comunista Brasileiro (PCB). Discutir como alguns dos mais proeminentes autores isebianos se apropriaram, "revisaram" e buscaram ultrapassar conceitos e categorias do marxismo bem como suas visões acerca da ideologia e política do PCB nos anos 50-60 é a proposta deste artigo.

Pela superação teórica do marxismo. Pela repressão prática do comunismo interno

Em elucidativo depoimento interpretativo sobre trajetória intelectual e política do Iseb, Hélio Jaguaribe entende que na fundação da instituição prevaleciam três posturas teóricas: "1) posição epistemológica caracterizada por um realismo perspectivístico e crítico; 2) posição histórico-sociológica orientada por uma tentativa de superação das limitações do positivismo [...] e do marxismo (materialismo histórico e teoria do valor-trabalho) e encaminhada para um culturalismo intercondicionado pelos fatores reais da existência; e 3) teoria relativista das ideologias, considerando-as em função das condições estruturais e históricas de cada sociedade".[4]

Lamenta, no entanto, que a reflexão teórico-epistemológica dentro do Iseb tenha sido insuficientemente desenvolvida em virtude de seu engajamento crescente na discussão da problemática brasileira e, posteriormente, na sua transformação numa "espécie de seita político-ideológica". Para Jaguaribe, a crítica do positivismo e do marxismo teriam

sido feitas de forma mais conseqüente nos trabalhos posteriores dele próprio e de Guerreiro Ramos, quando já não mais pertenciam formalmente aos quadros isebianos.

Em seu depoimento, em uma rápida alusão a sua militância nos tempos estudantis, Jaguaribe refere-se a uma ligação com a Vanguarda Socialista, liderada então por Mário Pedrosa. Esta vinculação pretérita talvez ajude a compreender formulações "radicais" do jovem Jaguaribe no período imediatamente anterior ao Iseb; mais precisamente, na intensa atividade desenvolvida junto ao Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp).

Em 1953, num extenso ensaio publicado em *Cadernos de Nosso Tempo*, Jaguaribe considerava a crise nacional como a conjunção de várias crises: econômica, política, social e cultural. "Estruturalmente, a crise econômica consiste no fato de ter ultrapassado no seu nível de tolerância o processo de nosso subdesenvolvimento".[5]

Para ele, o "problema econômico brasileiro" se caracterizava pela "gravosidade da produção", "pela deterioração de nossos termos de troca", "pela escassez de capitais e recursos técnicos". A "crise social", decorrendo da "economia de exploração", tinha como resultado a intensificação dos antagonismos de classe e a falência das elites; a crise política se expressaria pela existência do "Estado cartorial", incapaz de cumprir com suas funções sociais e públicas.

Para Jaguaribe, a superação da crise brasileira estaria em um *planejamento geral da economia* que deveria se apoiar na "prévia socialização dos meios de produção". Na esfera política, propugnava-se pela liquidação do Estado cartorial e do parasitismo burocrático. Vinculando as soluções no plano da economia e no da política, dirá: "Em primeiro lugar, [...] a gestão socializada da economia exige [que] se converta a burocracia cartorial numa burocracia gerencial, de sorte a substituir os controles ditos espontâneos e automáticos de mercados pelos controles planejados. Em segundo lugar, [...] só a socialização da economia suprime as relações de dependência econômica fazendo desaparecer o poder econômico privado".

Ressonâncias de inspiração socialista, para alguns: solução de tipo fascista, para outros, como observara Simon Schwartzman, numa provocativa análise da trajetória intelectual de Hélio Jaguaribe.[6]

Na sua mais importante obra editada pelo Iseb, *O nacionalismo na atualidade brasileira*, cinco anos depois, a perspectiva ideológico-política de Jaguaribe será outra. Postulará então o nacionalismo-desenvolvi-

mentista como a via mais adequada para a realização de um capitalismo autóctone na periferia ocidental. Como lembra o crítico acima, categorias como "economia de exploração", "luta de classes" e "classes dominantes" são abandonadas da mesma forma que não mais se acredita na inevitabilidade e iminência da crise do capitalismo mundial.

Esse mesmo livro, que provocou sérias dissensões internas e, como conseqüência, o seu afastamento do Iseb, dirá não apenas que o capitalismo é o único horizonte compatível com a fase histórico-social vivida pelo país, como defenderá a hegemonia burguesa no processo de desenvolvimento industrial. Loquaz profeta da hecatombe social — caso o poder público e a sociedade viessem ignorar as soluções oferecidas pelo autor — advertia em 1958:

> *[...] se estas condições [o desenvolvimento capitalista acelerado] não forem preenchidas pela atual geração, a burguesia perderá inevitavelmente sua oportunidade histórica. E a comunidade brasileira, sob o imperativo de realizar a qualquer preço e de qualquer forma seu desenvolvimento econômico-social, será conduzida a optar pelo socialismo, de uma forma tanto mais radical e revolucionária quanto maiores hajam sido o tempo perdido e o malogro da burguesia no cumprimento de sua tarefa.*[7]

Como se podia verificar no texto de 1953 (em pleno governo Vargas), para Jaguaribe, a "ideologia capitalista perdeu qualquer apelo social" e a solução do subdesenvolvimento brasileiro estava na crescente "socialização da produção"; cinco anos mais tarde (período JK), a perspectiva é diferente: "no regime vigente, que é o do capitalismo possível nas condições do nosso tempo e do nosso país, abre-se para a burguesia brasileira a oportunidade histórica de promover o desenvolvimento econômico-social do país". Em sua avaliação crítica sobre as obras de Jaguaribe nos anos 50, Schwartzman observou que, enquanto em 1953 o socialismo aparecia como um imperativo categórico, em 1958 transmutava-se no mal a ser evitado a todo custo.

Ideólogo do capitalismo nacional (ou untóctone), sob o comando da burguesia industrial, Jaguaribe não hesitava em sugerir soluções autoritárias a fim de que a "comunidade brasileira" pudesse se realizar como nação desenvolvida, evitando a trágica possibilidade de sucumbir à barbárie socialista. Em um dos capítulos finais de seu controvertido livro, ao discorrer sobre a política externa mais adequada ao desenvolvimento

do país, postula medidas que, nos anos seguintes, seriam adotadas integralmente pelo regime militar em nome da "segurança nacional". Mais precisamente, Jaguaribe prescreve a adoção de medidas típicas da chamada política de guerra fria. Nas suas palavras: "A partir do momento [...] em que o Brasil, adotando uma política exterior de independência e descomprometimento, reatar suas relações com a URSS e normalizar seus contatos com o Leste, não mais precisará do contrapeso do PCB e a segurança nacional torna aconselhável um aumento da *vigilância* sobre o comunismo interno e a sua adequada *contenção* ou *repressão*".[8]

Difícil encontrar, no seio do chamado pensamento político "progressista", formulação mais clara em termos de defesa da *realpolitik* e de pragmatismo anticomunista.

Nos anos seguintes ao golpe de 64, Jaguaribe faria duras críticas ao regime militar (caracterizado equivocadamente por ele de "colonial fascista", semelhantemente aos documentos do PCB que definiam o regime pós-64 de ditadura fascista). Nunca apoiou as medidas adotadas pela ditadura militar que — em nome do "saneamento" e "salvação" nacionais — reprimiu exemplarmente o chamado "comunismo interno" — constituído, segundo os elásticos critérios do regime, de sindicalistas, parlamentares, artistas, estudantes, religiosos, intelectuais; ou seja, de todos aqueles — simpatizantes ou críticos do marxismo — que, nos anos 60, pleiteavam reformas sociais e econômicas nas estruturas da sociedade brasileira.

Hélio Jaguaribe conviveu no Iseb com marxistas e comunistas sempre num clima de mútuo respeito e tolerância ideológica. Intelectual sofisticado, não poderia senão repudiar a violência da ditadura militar que se abateu indistintamente sobre marxistas, socialistas, cristãos etc. No entanto, ao admitir, nos tempos da "guerra fria", a possibilidade do Estado democrático reprimir os comunistas, não deixava de endossar a compreensão limitada e restrita que os liberais de todas as latitudes tinham e ainda têm acerca da democracia.

Temendo o socialismo — "irrupção avassaladora do primarismo nacional", como sugere seu texto de 1957 —, e postulando o capitalismo como única alternativa econômico-social aceitável para o Brasil, Jaguaribe se colocava no mesmo plano ideológico em que se situavam outros intelectuais liberais brasileiros às vésperas do golpe de 64.[9]

Ao contrário de Jaguaribe, estes não hesitaram em apoiar o golpe a fim de salvar a "ordem" e a "civilização ocidental". Alguns destes, reunidos em torno da UDN, tinham também como divisa a "eterna vi-

gilância" em relação ao "comunismo interno". Para Jaguaribe, o Estado democrático (em nome da segurança nacional e do desenvolvimento) teria plena legitimidade para impor uma "severa repressão à agitação comunista" — que, nos anos 50, tinha como principais e conhecidos "agentes" os militantes do PCB (na visão de Jaguaribe, um "partido satelitizado" e incapaz de se identificar com os problemas brasileiros).

O regime militar não participaria das mesmas distinções conceituais do sociólogo, pois, bem se sabe, durante a ditadura, não seriam apenas *reprimidos e vigiados* militantes e simpatizantes do Partido — segundo a crônica da época — subvencionado pelo "ouro de Moscou"...

Pós-marxismo sob o signo do nacionalismo

Crítico do marxismo-leninismo e do PCB, Alberto Guerreiro Ramos, ao contrário de Hélio Jaguaribe, nunca defendeu posições anti-comunistas e anti-socialistas.

Com uma formação intelectual semelhante à de Jaguaribe,[10] destacou-se pela erudição de seus trabalhos, particularmente pelo conhecimento que revelou da cultura alemã moderna: prioritariamente, de sua sociologia e, em segundo lugar, de sua filosofia. Weber, Mannheim, Dilthey, Rickert, Husserl, Scheler, Jaspers, Heidegger são alguns dos nomes que orientam a reflexão do sociólogo baiano. Igualmente demonstrou conhecer ele em profundidade a intensa polêmica intelectual em torno das "revisões" do marxismo e do debate em torno das vias possíveis ao socialismo. Considerando-se um "pós-marxista" (nem adepto nem anti-marxista), expôs sempre suas notórias simpatias pelos chamados "renegados" e "revisionistas" (entre eles, Bernstein, Kautsky, Djillas) além de uma especial admiração por Rosa Luxemburgo, (jovem) Lukács, Korsch, Adler.

Como Jaguaribe havia observado, a crítica de Guerreiro Ramos ao marxismo se fará de forma mais extensa e aberta após o seu afastamento das fileiras isebianas, em 1958.[11]

Num lúcido ensaio, "Problemas da esquerda no Brasil" (1961), G. Ramos faz uma severa crítica ao PCB — mas, adverte e sublinha, de um ponto de vista de *esquerda*. Questionando o anticomunismo que, naquela época, incluía desde a raivosidade de Gustavo Corção e Carlos Lacerda até a formulação mais ideologizada de Eugênio Gudin e Roberto Campos, assinala: "A nação brasileira seria organismo politicamente mutilado se, nesta altura da presente época, não tivesse um partido comunista".[12]

Sua contestação, pois, se fazia à "organização alienada" representada pelo PCB face às necessidades do país e das camadas sociais que o partido acreditava ser o legítimo e único porta-voz.

Centrando sua crítica na domesticação do PCB diante da URSS, julgava que essa subordinação incondicional freava a capacidade dos militantes e do partido de "aplicar-se a fundo na defesa, em moldes nacionais genuínos, dos interesses da massa obreira". Dizia: "Admiráveis, intrépidos, abnegados são em geral, os pecebistas, como indivíduos. Normalmente, é um ideal generoso que os leva a ingressar no PCB".[13]

No entanto, dizia, o PCB "dopava" a mente de seus membros, "sacrificando a sua vida interior e seu discernimento à exigência de cumprir diretrizes arbitrárias ajustadas às conveniências da política mundial, como a entende a URSS". Não se tratava, esclarecia Guerreiro Ramos, de nenhuma proposta de hostilização à URSS — afinal, "a constituição do governo soviético e suas realizações representavam marco definitivo da História da emancipação do homem" —,[14] mas da liberação de modelos mentais e ideológicos dogmáticos e ultrapassados historicamente. A esquerda brasileira, que não deveria se confundir com o PCB, apenas se consolidaria como alternativa política quando estivesse "totalmente livre de permissões externas, para refletir com independência e formular sua política revolucionária".

Socialista, G. Ramos vislumbra, nos anos 60, novas possibilidades de realização do socialismo no mundo (Iugoslávia, China, Cuba, Argélia etc): "O socialismo, hoje, deixou de ser monocêntrico. É policêntrico, Multiforme". Neste sentido, a tarefa prioritária para a esquerda brasileira consistia em repudiar o marxismo-leninismo, "apropriação maquiavélica do legado de Marx, Engels e Lênin". Como assinalava: "Os imperativos da revolução nacional brasileira não se conciliam com as determinações e palavras de ordem que, em nome dessa suposta ciência infalível (o marxismo-leninismo, CNT), os pecebistas pretendem impingir à esquerda em nosso país".[15]

"Acertar as contas" com o marxismo-leninismo foi uma das principais batalhas teórico-ideológicas empreendidas por Guerreiro Ramos na sua fase pós-isebiana. Vários ensaios de *Mito e verdade da revolução brasileira* estão dedicados a esse objetivo de ordem intelectual. Ao ressaltar que "nem Marx foi marxista" nem Lênin aceitava a expressão "leninista" ("forjada pelos menchevistas para inferiorizar e ridicularizar os membros da facção bolchevista"), esclarecia que seu combate ao marxismo-leninismo visava fundamentalmente o responsável principal

pela criação e ampla difusão do termo: Josef Stálin. Para G. Ramos, o marxismo-leninismo não seria outra coisa que o "estalinismo envergonhado" — aquele "que não quer dizer seu verdadeiro nome". Nas suas palavras: "O marxismo-leninismo é uma corruptela filosófica, adrede criado, a fim de paralisar a crítica do regime soviético, ou a discussão livre de suas debilidades. Não é propriamente sistema filosófico. É técnica sofística de argumentação em que se substitui, na avaliação da objetividade, da verdade e da exatidão, o critério racional pelo critério político, a razão simplesmente pela razão de Estado".[16]

Reconhecendo a importância teórica de Marx para a constituição de uma ciência da sociedade, insurgia-se, contudo, contra a dogmatização dessa teoria bem como atacava o sectarismo que postulava o marxismo como teoria social acabada e insuperável. Adepto convicto do historicismo alemão (Mannheim, Dilthey, Scheler), reconhece — tal como Vico, Comte Weber e Pareto — que Marx é "episódio da formação da ciência social". Para ele, a história do revisionismo no campo do marxismo teria demonstrado que a pretensão da ortodoxia, teria obedecido mais a um "imperativo tático", perdendo sua inteira validade teórica no momento presente. Nenhum sentido teria, pois, na atualidade, ser antimarxista, como também seria irrazoável afirmar a existência de um "marxismo ortodoxo". Admirador de Lukács, não deixa de censurá-lo quando este, afirmando a superioridade do marxismo em relação a toda ciência social precedente, entende que o "método justo de pesquisa não podia ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado, senão no sentido de seus fundadores".[17]

Comentando as célebres palavras de Sartre para quem o marxismo seria a "filosofia insuperável de nosso tempo", acrescenta: "Só os que não passaram da primeira página de *Critique de la raison dialectique* atribuem a Sartre a insuperabilidade no marxismo [...] Mas [a frase sartriana, CNT] está encharcada de relativismo histórico, e logo Sartre esclarece, páginas adiante, que também foram insuperáveis em seus respectivos momentos, as filosofias de Descartes, Locke, Kant e Hegel [...] cada uma, por sua vez, tornam-se o humo de todo pensamento particular e o horizonte de toda a cultura".

Admitir a revisão e a possibilidade de superação do marxismo não significaria condenar o marxismo, mas incorporar "no patrimônio geral da ciência sua contribuição positiva, do mesmo modo que aí se incluiriam [...] Saint Simon, Comte, Max Weber". Daí o *slogan* forjado por Guerreiro Ramos: *fim do marxismo-leninismo/stalinismo, longa vida ao revisionismo*! "Defesa do revisionismo, sim. Não do revisionismo entendido como volta a um horizonte cultural anterior a Marx, por exemplo, como volta a Hegel ou a Kant. Revisionismo como exercício da crítica, independente de todo critério de conveniência, que não seja o da objetividade e o da verdade."

Tal formulação não poderia ser contestada, ontem nem hoje. No entanto, o próprio G. Ramos, ao defender com extremo entusiasmo a ideologia nacional-desenvolvimentista, não deixou de vacilar na obediência aos critérios acima postulados. Nos tempos isebianos valeu-se de infecunda distinção entre "sociologia nacional" e "sociologia estrangeira". O pesquisador que alcançasse o ponto de vista de nação — que se identificava com o desenvolvimento industrial do país — estava praticamente garantido "contra as artimanhas alienadoras das sociologias metropolitanas e em pleno reino do conhecimento objetivo".[18] Afirmamos que esta distinção era descabida, posto que o refinado sociólogo, em vários outros momentos de sua obra, não deixou de assinalar que "em ciência não há lugar para jacobismo, ninguém pode realizar progressos senão a partir do que foi conquistado pelo esforço universal dos cientistas".

Num extenso ensaio, particularmente centrado na mais importante obra de Guerreiro Ramos dentro do Iseb, *A redução sociológica*, Jacob Gorender procedeu igualmente a uma crítica dos pressupostos filosóficos contidos nos trabalhos isebianos. Depois de assinalar o ecletismo presente na maioria desses autores, Gorender concluía: "Para atingir a coerência teórica no terreno da Sociologia, é preciso abandonar duas idéias caras ao sr. Guerreiro Ramos e a outros professores do Iseb: as idéias de *ideologia do desenvolvimento* e de *sociologia nacional*". No caso da "sociologia nacional", assinalava a sua estreiteza teórica pois seria no terreno das contradições entre as classes sociais — não no campo da contradição nacional — que o sociólogo devia tomar partido com o máximo de consciência: "A objetividade científica — que a pseudo-imparcialidade não consegue salvaguardar — não depende aí diretamente do partidarismo *como tal*, mas do caráter social do partidarismo, ou seja, do caráter da força social cujo ponto de vista é adotado pelo sociólogo".[19]

Em sua resposta, Guerreiro Ramos — embora reconhecendo a "competência e a integridade" de Gorender, como intelectual e militante do PCB — irá renovar seus ataques ao sectarismo dos comunistas brasileiros e atacar o "caráter sofístico" do marxismo-leninismo. Afir-

mando-se um "pós-marxista", esclarece, numa inequívoca inspiração lukacsiana, que "o ponto de vista proletário é a referência básica de nosso pensamento sociológico". Para ele, toda sua "redução sociológica" estaria sintetizada no conceito de "comunidade humana universal". Associando o marxista húngaro ao perspectivismo de Mannheim, afirma que o cientista social, ao se colocar sob o ponto de vista universal da comunidade humana, estaria, por conseguinte, englobando o ponto de vista da classe operária.

Novamente aqui G. Ramos também não teria razão. Seu chamado "ponto de vista proletário" nunca passou de um recurso retórico na apaixonada polêmica com ex-companheiros do Iseb. Embora se distinguisse de muitas posições teóricas e políticas de Hélio Jaguaribe, nunca chegou a divergir em profundidade deste autor quando, por exemplo, defendia abertamente a liderança burguesa no processo de desenvolvimento nacional.[20] Alinhava-se, assim, dentro do Iseb, com seu setor mais liberal, divergindo, pois, das posições da esquerda populista, representada por Vieira Pinto e outros, para quem as "massas populares" deveriam ter o comando do processo de desenvolvimento.

Se Jaguaribe não podia ser argüido de incoerência ao clamar pela liderança da chamada "burguesia nacional" no processo desenvolvimentista, era, porém, contraditório alguém proclamar o ponto de vista proletário e, ao mesmo tempo, defender a hegemonia burguesa, como foi o caso de Guerreiro Ramos em seus ensaios isebianos.

Distanciando-se do anticomunismo elitista e liberal de Jaguaribe, não deixou também de resvalar por tendências autoritárias ao postular a necessidade imperiosa de um tipo de desenvolvimento nacional. Numa conferência proferida no Iseb, advertia quanto à necessidade de se combater qualquer posição ideológica de natureza anticapitalista. Numa linguagem bem próxima à de Jaguaribe dizia: "Podemos afirmar que devem ser considerados adversos aos objetivos nacionais todos os fatores internos que contribuem para a formação de pressões psicossociais, políticas, ideológicas, institucionais e econômicas tendentes a debilitar o capitalismo brasileiro."[21]

Estranhas palavras na pena de um socialista que não se cansava de repetir sua admiração incontida pela revolucionária Rosa Luxemburgo e a defesa de uma sociologia elaborada a partir do ponto de vista proletário. Pelo raciocínio de Guerreiro Ramos acima exposto, o proletariado brasileiro estaria se opondo ao interesse do conjunto da nação caso viesse lutar pela destruição da ordem burguesa no país ou viesse lutar direta-

mente pela implantação do socialismo. Assim, para ser politicamente conseqüente, esta classe — nas condições históricas e sociais dos anos 50 — deveria ser resolutamente favorável à consolidação do emergente capitalismo brasileiro. O nacionalismo de Guerreiro Ramos buscava, assim, conciliar uma sociologia "ideologicamente" de esquerda com uma política desenvolvimentista tipicamente liberal-burguesa. Radical em sua crítica teórica aos dogmatismos, Guerreiro Ramos não deixou de sucumbir à estreiteza da política nacionalista que pouco tinha em comum com o ponto de vista proletário e revolucionário que ele tanto reivindicava em seus escritos.[22]

A "indigenização" do marxismo. O nacionalismo como nome da Revolução

Para alguns intérpretes das obras do Iseb em sua fase primeira, dois eram os autores de orientação marxista: Vieira Pinto e Nélson Werneck Sodré.

Consciência e realidade nacional, obra em dois volumes, com quase mil páginas, foi considerada por um eminente estudioso como uma espécie de "suma do conhecimento isebiano" na medida em que pretenderia sintetizar os resultados de diferentes análises acerca da formação social brasileira desde os anos 30. A contribuição filosófica residiria justamente na formulação da ideologia do desenvolvimento nacional, a partir mesmo das análises concretas sobre o Brasil contemporâneo. O trabalho de Vieira Pinto estava permeado de extensas referências ao pensamento filosófico, particularmente seus autores contemporâneos. Mas a atitude sistemática do livro — "indigenizar" todas suas influências — tornava muitas vezes difícil o esclarecimento e o alcance dessas mesmas influências sobre seu pensamento. A este respeito, reconhece: "Deliberadamente não há [no livro], dissertações doutrinárias, mas apenas a incorporação de alguns produtos da reflexão alheia ao modo de pensar do autor, quando lhe parecem úteis a exprimirem a sua própria compreensão".[23]

Dois professores franceses radicados então no Brasil e ministrando cursos na USP escreveram instigantes ensaios sobre os autores do Iseb, particularmente sobre a obra de Vieira Pinto. Gérard Lebrun e Michel Debrun ao estudarem o volumoso CRN assinalaram o caráter eclético e heteróclito desse trabalho. Enfatizando o autêntico "coquetel filosófico" de CRN, Michel Debrun assinalou:

Inspirações decididamente antagônicas se cruzam, dando combinações inesperadas cujo número só um cálculo logístico poderia avaliar. Tudo está aí presente: racionalismo clássico — e seus vários ramais, filosofia antiga, realismo medieval, espinozismo, cientificismo determinista do fim do século XIX, behaviorismo norte-americano, tradição universitária francesa; mobilismo encontrado em Heráclito, Maquiavel, Spengler, Bergson, hegelianismo, marxismo, existencialismo etc.[24]

Se todas estas "influências" podem ser verificadas na obra de Vieira Pinto, contudo, nem todas terão a mesma densidade ou valor filosófico. Haveria uma dominância de cunho existencial: poder-se-ia afirmar que a perspectiva existencial desempenharia o papel de "fio condutor" em todo o pensamento do filósofo isebiano. Em favor desta leitura, assinale-se a presença importante de categorias existencialistas em sua obra: autenticidade, alienação, cuidado, liberdade, ser em situação, ser no mundo, destino, doação de sentido etc.

Repetidas vezes, contudo, o autor vai nos advertir que sua reflexão nada tem a ver com a "metafísica existencial", criticada pelo seu alto grau de subjetivismo, idealismo e a-historicismo. A insuficiência das concepções existencialistas estaria na centralidade que conferem às cogitações sobre a subjetividade, ignorando os aspectos objetivos do existir humano, "o que é tanto mais de estranhar quando se trata de corrente filosófica que propugna com vigor a existência da concreticidade do pensamento".

Ao invocar, com freqüência, a perspectiva concreta, histórica e dialética, Vieira Pinto pretenderia afirmar que seu pensamento seria muito mais tributário do marxismo do que de qualquer outra contribuição filosófica. Não é por outra razão que o ex-isebiano e então colaborador do filósofo, Carlos Estevam Martins, em ensaio publicado em 1966, denomina de "neomarxista" a perspectiva filosófica adotada por Vieira Pinto em seus trabalhos.[25]

A vinculação ao marxismo se faria, acredita VP, fundamentalmente mediante a posição central ocupada em seu pensamento pela *filosofia do trabalho* ou da categoria da *praxis*. Igualmente, o marxismo, acredita o autor, se faria presente através da chamada "teoria do reflexo", da afirmação da "dialética da natureza" e do historicismo. Tal como Guerreiro Ramos, é notória a sua simpatia por Lukács: seja pela admissão da categoria da totalidade, seja pela afirmação do proletariado como classe universal e revolucionária.

A aproximação com a visão lukacsiana presente em *História e consciência de classe* estaria no privilégio que V. Pinto concederia às massas trabalhadoras no desvendamento e na transformação da sociedade subdesenvolvida. Adaptando a visão de Lukács às circunstâncias de um país subdesenvolvido, dirá V. Pinto:

[...] quando as massas trabalhadoras identificam o seu interesse de classe com o da nação, há plena legitimidade e verdade *nesse gesto, o que não acontece se a mesma identificação é feita por outra classe, que apenas deseja preservar seus direitos e vantagens, ainda que acidentalmente venha a conduzir de modo eficaz num ou noutro aspecto o processo do desenvolvimento.*

Como afirma, as massas trabalhadoras são capazes de uma consciência verídica da realidade, pois *ontologicamente* são as únicas camadas que podem alcançar uma concepção totalizante da vida social.

Devedor do pensamento de Marx, dirá Vieira Pinto, no entanto, que o marxismo igualmente precisaria ser aperfeiçoado na medida em que ofereceria uma compreensão ainda insuficiente do conceito de trabalho. Falta-lhe a dimensão existencial representada pela categoria da amanualidade:

As teorias que ressaltam o caráter alienador do ser humano, próprio do trabalho exercido em certo regime político [sic] ou que o fundam no fato de separar o produto de seu criador, são extremamente valiosas e elucidativas de aspectos sociológicos da questão; mas não chegam a ser a completa filosofia do trabalho. As filosofias da existência estão capacitadas a trazer uma contribuição ao esclarecimento do tema. Cremos ser útil iluminar a noção de trabalho pela noção de amanualidade [...][26]

Julga Vieira Pinto que o trabalho ou prática, sob a dimensão da amanualidade, seria a "via real" de acesso à realidade.

Ao privilegiar temas e noções que constituiriam a chamada "filosofia do trabalho", Vieira Pinto se associava a todo um movimento de "reinterpretação" da obra de Marx que tem nas obras de juventude sua referência fundamental. Um dos significados desse movimento foi o de ressaltar o caráter existencial, ético e humanístico do pensamento marxiano. Ocupa lugar importante, nessa estratégia interpretativa, o conceito

de "alienação do trabalho" pelas dimensões antropológicas que permite suscitar. Alguns intérpretes do marxismo, inclusive destacados marxólogos, chegaram a deslocar a chamada "maturidade" do pensamento de Marx para as obras escritas em torno de 1844-1845 — na chamada fase de juventude do pensador. Para estes, o marxismo autêntico estaria representado não pelo *O Capital* e os *Grundrisse*, mas pelas obras do período anterior posto que ali a dimensão filosófica e humanista estaria mais bem elaborada e aprofundada.

Conceitos essenciais do materialismo histórico, tais como luta de classes, valor-trabalho, mais-valia, relações de produção, modo de produção, acham-se ausentes, ou quando muito, deslocados no interior de CRN. Observa G. Lebrun que "descrever o trabalho como uma categoria existencial, separada de todo o contexto econômico e tecnológico preciso, permite-nos talvez forjar uma ideologia, mas nunca uma sociologia séria".[27] Para o crítico citado, a constante afirmação de V. Pinto acerca da centralidade do trabalho ou da filosofia da prática não o salvava da acusação de subjetivismo e "irracionalismo de fato" posto que o trabalho é sempre aí tomado como uma determinação do "ser humano", analisado independentemente de suas condições históricas e materiais.

A hegemonia vista pelo Iseb e pelo PCB

Como alguns trabalhos já demonstraram, a ideologia nacionalista foi amplamente consensual entre os autores do Iseb. Para todos eles, a contradição principal no interior da formação social subdesenvolvida estava representada pela oposição entre *nação* e *anti-nação*. Algumas divergências surgiam quando da caracterização dos componentes (classes e categorias sociais) dos termos dessa contradição fundamental. Polêmica era, contudo, a questão de quem deveria se constituir na *força hegemônica* na definição da ideologia nacional-desenvolvimentista bem como na condução do processo de desenvolvimento econômico.

Como vimos acima, nos tempos do Iseb, Hélio Jaguaribe sempre apelou à burguesia industrial brasileira no sentido de assumir um papel primordial na cena histórica: não apenas ser classe dominante, mas tornar-se *classe dirigente*. A ela caberia a responsabilidade e a urgente tarefa de liderar — graças às condições permitidas por um Estado reformado ("não-cartorial") de natureza bismarckista — o processo de desenvolvimento capitalista. Para Jaguaribe, as massas trabalhadoras revelavam um insuficiente conhecimento de seus reais e "autênticos" interesses. Apenas o desenvolvimento industrial, em base capitalista, iria de encontro às suas necessidades fundamentais e imediatas (emprego, nível de renda, benefícios sociais etc.). Desorganizados politicamente (sem partidos e associações fortes e representativas), os trabalhadores e os setores médios eram vítimas freqüentes das enganosas promessas de políticos demagogos ou de líderes populistas e/ou radicais inconseqüentes. Em face dos recursos que detinha, caberia ao empresariado nacional a responsabilidade de definir e implementar uma "política ideológica" (consubstanciada numa ideologia nacional-desenvolvimentista de natureza racional e nunca "xenófoba") que resultasse na consolidação da nação.

A esta visão se opunha Vieira Pinto. Para este, a ideologia do desenvolvimento só podia proceder da consciência das massas trabalhadoras. Aliás, dizia, a ideologia do desenvolvimento constituía-se no "pensamento natural" das massas trabalhadoras. São essas que, em última instância, mais interesses teriam no processo de desenvolvimento econômico e social; de outro lado, seriam elas que poderiam revelar as direções objetivas desse processo social posto que tinham o privilégio — entre todas as demais classes — de alcançar uma consciência verídica ou crítica da realidade social.

Antecipando-se a inevitáveis críticas, Vieira Pinto afirmava que não haveria nestas colocações qualquer exaltação mística nem tampouco "afeição ou simpatia moral exterior" pelas classes trabalhadoras. Para ele, o trabalho é fator essencial e constitutivo não apenas da realidade material, como também da consciência verídica. Daí sua afirmação: "A ideologia que necessita a sociedade subdesenvolvida será transformadora se for autêntica, e só será tal se surgir de uma consciência que representa veridicamente o real; esta, por sua vez, só terá essa qualidade se tiver sido configurada na prática, a qual [...] se define fundamentalmente como trabalho".[28]

Em outro lugar, definimos a posição de Vieira Pinto como sendo a de um típico *populista teórico*. As massas são exaltadas e dignificadas pelo discurso filosófico; nelas reside a *verdade* e a *virtude* — nunca erram nem se corrompem. Credenciam-se, assim, a deter um papel privilegiado na cena social e política: conduzir e dirigir o processo da afirmação nacional — na linguagem de todos os isebianos, da *constituição da nação*. Contudo, pouco se esclarece de que forma poder-se-ia realizar concretamente a hegemonia popular no interior da sociedade subdesenvolvida. Em nenhum momento, se cogita a possibilidade das massas trabalhadoras atuarem autonomamente

através de partidos e organizações próprios e lutarem por objetivos que transcendessem os horizontes do nacional-desenvolvimentismo.

O nacionalismo de Vieira Pinto e do PCB

Como todo bom isebiano, embora de "esquerda", Vieira Pinto rendia-se ao nacionalismo. Aliás, foi um dos seus mais exacerbados defensores e apologetas. Através do nacionalismo, todas as alienações da vida social seriam superadas. Um mundo novo, justo e livre estava no horizonte desse projeto. Numa das passagens de seu livro afirma: "as nações (a serem forjadas sob a orientação do pensamento nacionalista, CNT) tornadas inteiramente livres e sem opressões internas de grupos particulares sobre as massas, se unificarão numa coletividade universal".[29] Através do nacionalismo, o internacionalismo se realizaria de forma harmoniosa, as classes sociais desapareceriam bem como se extinguiriam todas as estruturas e instituições que secularmente contribuíam para a alienação e opressão de grupos e indivíduos. O nacionalismo seria, para as nações subdesenvolvidas, o novo nome do humanismo.

Comparações entre o discurso de Vieira Pinto e os documentos do PCB, nesse período, poderiam ser estabelecidas. Vieira Pinto não deixaria de concordar, por exemplo, com afirmações do programa do PCB (1960) em que se diz que "a contradição [...] entre a nação brasileira e o imperialismo norte-americano e seus agentes internos tornou-se a contradição principal, dominante, na sociedade brasileira".

Para ambos, "a contradição antagônica entre o proletariado e a burguesia, inerente ao capitalismo, seria uma contradição fundamental da sociedade brasileira". Mas, como prosseguia o programa, "esta contradição não exige solução radical e completa na atual etapa da revolução". Em uma fase seguinte, quando o desenvolvimento industrial capitalista tiver consolidado a nação e as classes sociais estiverem plenamente configuradas, é que a luta de classes estará na ordem do dia. Por conseguinte, apenas nesse novo momento histórico é que se colocará a questão da superação da ordem capitalista e, conseqüentemente, a luta pela construção do socialismo. No momento presente, pois, apenas fará sentido combater o inimigo principal das forças populares e democráticas — ou seja, derrotar as forças sociais e políticas que obstaculizam a consolidação da nação brasileira, livre e soberana. Alianças

de classes articulando os setores sociais que teriam interesses em comum deveriam ser constituídas como frentes políticas. Na etapa da revolução nacional-democrática, contra o imperialismo e seus agentes internos, deveriam se unir: o proletariado, os camponeses, a pequena burguesia urbana e a burguesia nacional. Embora Vieira Pinto não fizesse as mesmas precisões conceituais, não deixava de concordar com o esquematismo acima formulado.

Da mesma forma que o PCB, Vieira Pinto postulava a *hegemonia* dos trabalhadores no interior da frente nacionalista e democrática.[30] No entanto, o caráter abstrato de sua reflexão pouco contribuía para esclarecer através de que mecanismos os trabalhadores poderiam alcançar este seu objetivo na luta social. Tudo leva a crer que, para o autor, isso se daria espontaneamente pois a *veracidade* da consciência popular e o sólido compromisso dos trabalhadores com o desenvolvimento nacional imporiam naturalmente a liderança destes no seio da frente de classes. Para o PCB, como se sabe, a hegemonia do proletariado não estava garantida de antemão; através de seu "partido de vanguarda", "a hegemonia do proletariado deve ser conquistada como resultado de um processo árduo e paulatino, durante o qual a classe operária forja a sua unidade, estabelece uma sólida aliança com os camponeses [...] e defende acertadamente os interesses comuns de todas as forças que participam da frente única", afirmava o programa de 1960.

Superada a contradição dominante na etapa do subdesenvolvimento, Vieira Pinto reconhecia, em alguns textos, que, consolidada industrialmente, a nação veria emergir uma nova contradição principal: aquela que se objetivaria na luta entre as classes antagônicas fundamentais da ordem capitalista. No entanto, ao contrário dos documentos do PCB, jamais se explicita o nome da nova ordem econômica e social a ser construída pelas classes trabalhadoras. Em seus livros, de forma extremamente vaga, Vieira Pinto menciona a possibilidade de se passar para um novo "regime produtivo" ou para uma nova "forma de convivência social"; nunca se postula a defesa de uma ordem socialista, tal como os documentos do PCB ritualisticamente sempre invocaram. Como se mostrou acima, tal é a exaltação do *desenvolvimentismo* em todos os livros de Vieira Pinto — necessariamente dirigido pelas massas trabalhadoras e sempre resultando em seu real benefício — que a hipótese da revolução social e política deixa de ser cogitada. Rigorosamente, o nacionalismo, para o filósofo, era o nome da Revolução.

O nacionalismo como verdade histórica

Nélson Werneck Sodré começou a freqüentar o grupo de intelectuais que fundaram o Iseb a partir de um convite feito, em princípio de 1954, por Guerreiro Ramos. Desde a criação do Iseb, passou a orientar as atividades e as pesquisas de um setor do Departamento de História — dirigido por Cândido Mendes de Almeida — voltado aos estudos do Brasil. O convite a Werneck Sodré, inteiramente respaldado pela figura mais proeminente do instituto, Hélio Jaguaribe, revelava, assim, o pluralismo teórico e ideológico ali existente pois eram bastante conhecidas as posições do historiador, objetivadas em suas inúmeras publicações e em sua intensa militância nacionalista no seio das forças armadas.[31]

Solidário e combativo defensor do Iseb — até os dias que correm, após ter ele sofrido várias deserções e posteriores detratações —, Werneck Sodré, paradoxalmente, desempenhou uma atividade quase solitária dentro da instituição. Em suas múltiplas atividades — pesquisas, publicações, cursos ministrados e na orientação de jovens pesquisadores recém egressos da universidade —, Werneck Sodré manteve sempre uma postura independente no interior do Iseb. Como tive ocasião de mostrar anteriormente,[32] Werneck Sodré jamais se deixou sensibilizar pela linguagem existencial dominante nos trabalhos dos seus colegas isebianos de primeira fase. Os conceitos de "projeto", "autenticidade", "alienação" não tinham guarida em sua obra. Jamais se utilizou da noção de "ideologia do desenvolvimento nacional" — expressão emblemática para o conjunto do Iseb — bem como de outras aí amplamente difundidas, tais como "ideologia autêntica", "consciência crítica", "consciência ingênua", "redução sociológica" etc. Enquanto os outros isebianos freqüentemente citavam uns aos outros, Sodré nunca se referia aos trabalhos de seus colegas; da mesma forma, estes nunca citavam suas obras.

Devedor de uma concepção negativa da ideologia — tal como pode ser interpretada a partir das obras de juventude de Marx (em particular, em *A ideologia alemã* —, Werneck Sodré recusava-se a utilizar essa noção no sentido em que todos os seus colegas a empregavam. Enquanto estes a concebiam ora de forma neutra, como projeto orientador de uma ação coletiva, ora de forma indistinta face à atividade científica (a ciência formulada de um ponto de vista das nações e povos subdesenvolvidos implica uma ação crítica e revolucionária), Werneck Sodré entendia a ideologia como produção de *ordem superestrutural*, como *falsa consciência* e como *forma de dominação* (fundamentalmente, justificadora dos interesses das classes dominantes). Nessa perspectiva se tornava irrazoável imaginar a ideologia desempenhando funções progressistas ou revolucionárias nas sociedades de classes. O proletariado não necessita de uma ideologia, mas de uma ciência revolucionária para se opor e destruir a ordem burguesa. Desta forma, estava inteiramente destituída de sentido a atividade intelectual que pretendia forjar ideologias em benefício dos trabalhadores e das classes populares. Assim, ao contrário dos demais isebianos, Sodré nunca endossou a tese da necessidade de se fabricar ideologias desenvolvimentistas nem de reabilitar a ideologia no plano teórico.

A dificuldade já foi apontada: como compatibilizar, então, a renúncia ao conceito de ideologia com a sonora afirmação da legitimidade e validade do nacionalismo? Ora, nas palavras de nosso autor, o nacionalismo, além de se apresentar como a "solução natural" para a nossa sobrevivência como nação, não deixava de traduzir "uma verdade — a verdade do quadro histórico, e a verdade é sempre concreta".[33]

O nacionalismo não era, pois, uma especulação ou criação artificial de ideólogos; ele estava inscrito na própria face da realidade subdesenvolvida. Se em outros lugares (nações desenvolvidas) adquiriu feições opressivas e mistificadoras (nazismo e fascismo), entre nós, no entanto, "o nacionalismo apresenta-se como libertação". O nacionalismo no Brasil se impunha como exigência da nossa própria realidade histórica e do conjunto da sociedade; não poderia, assim, ter fundamento ideológico. A consciência nacionalista não seria, pois, uma *consciência falsificada* nem serviria como instrumento de dominação de classe; ao contrário, consciência lúcida e clarividente, serviria à libertação nacional.

Enredando-se, pois, em uma concepção negativa e restritiva do fenômeno ideológico, Sodré não podia admitir o nacionalismo como ideologia. Da mesma forma como outros isebianos, em particular Vieira Pinto, conferiu ao nacionalismo virtudes desmesuradas: *verdade* do quadro histórico, "solução natural" para a libertação das nações oprimidas pelo imperialismo. Verdade que impunha a sua realização histórica. Ao ser simultaneamente *conhecimento verdadeiro* e *ação transformadora*, o nacionalismo — embora não fosse esta a compreensão de Sodré — parecia fundir ciência e ideologia, tal como outros imaginaram. Ao se tornar *concreta*, esta "verdade" não poderia ter outro nome senão o de *Revolução*, como ilustres pensadores ocidentais sempre proclamaram.

A obra de Werneck Sodré notabilizou-se pela interpretação que fez da história da formação social brasileira. Juntamente com outros intelectuais marxistas (entre eles, Alberto Passos Guimarães e Ignácio Rangel),

sustentou a tese da presença de relações feudais no Brasil. Para Sodré, o feudalismo teria penetrado no país desde a fase colonial, ocupando extensas parcelas do território nacional. No decorrer dos tempos, as fazendas escravistas — voltadas para a exportação — foram sendo envolvidas por relações de natureza feudal. Ampliou-se a dominação feudal no campo, fazendo do "vasto mundo da servidão no campo um espetáculo dos nossos dias no Brasil". Assim, a oposição entre senhores e escravos foi progressivamente substituída pela contradição entre senhores e servos, existente até recentemente em nossa história. Num livro publicado nos últimos anos, ao reafirmar suas posições anteriores, lamenta que a tese da "existência do feudalismo no processo histórico brasileiro" tornou-se "questão controversa" após a publicação de *A revolução brasileira*, em que Caio Prado Jr. "historiador de prestígio, pioneiro da historiografia marxista no Brasil, combateu desabridamente essa tese".[34]

A existência de relações feudais ou semifeudais (ou ainda de "restos feudais") no campo brasileiro também teve longa vida nos escritos produzidos pelo PCB e seus intelectuais. Na análise que realizou desses documentos, Caio Prado Jr. considera que a tese do feudalismo no Brasil procedia diretamente do Programa da Internacional Comunista, adotado no VI Congresso Mundial, ocorrido em Moscou em 1928.[35] Até às vésperas do golpe de 64, os documentos do PCB — reiterando a formulação esquemática e simplista das resoluções da Internacional Comunista para os chamados "países dependentes" e "semicoloniais" — admitiam que o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas no Brasil estava fortemente obstaculizado por uma "minoria reacionária" constituída de latifundiários improdutivos em íntima associação com os grandes capitalistas brasileiros dependentes do imperialismo (a partir dos anos 50, estes textos passam a mencionar exclusivamente o *imperialismo norte-americano* como inimigo principal). O objetivo central e imediato de todas as forças progressistas e populares consistia na realização da chamada "revolução nacional e democrática". A constituição de uma grande frente única *antiimperialista e antifeudal* foi uma das tarefas políticas prioritárias a que se dedicou o PCB em quase toda a sua existência.

Como acima já foi assinalado, os documentos do PCB — que pareciam ter como suposto teórico o famoso esquema dos "cinco tipos fundamentais" de modos de produção —[36] defendiam a revolução socialista como *meta final* de sua estratégia política. No entanto, enquanto os "restos feudais" e a ação do imperialismo impediam o desenvolvimento

das forças produtivas e a plena consolidação de relações de produção capitalistas no conjunto do país (no campo e na cidade), a luta pelo socialismo devia ser postergada, não se constituindo, pois, no *objetivo imediato* das forças progressistas e democráticas.

Nos anos 50-60, uma outra tese polêmica sustentada pelo PCB e seus intelectuais foi a da existência de uma burguesia comprometida com a constituição de um capitalismo nacional ou autóctone. Se era incontestável a presença de uma burguesia (particularmente, os grandes empresários) que se beneficiava do investimento imperialista, não deixava também de ser uma realidade a existência de setores significativos da burguesia brasileira abertamente em conflito com o imperialismo. As campanhas nacionalistas eram invocadas para comprovar a realidade efetiva da chamada burguesia nacional na luta contra o imperialismo e em defesa do desenvolvimento econômico autônomo. A constituição de uma ampla frente política antifeudal e antiimperialista deveria, pois, conceder lugar de destaque à burguesia nacional. Postular o socialismo antes que a revolução nacional e democrática fosse completada, implicaria necessariamente o afastamento da burguesia nacional da frente antiimperialista. Na perspectiva do PCB, esta hipótese era considerada altamente negativa e prejudicial aos interesses do conjunto do país.

Nas análises do PCB e de seus intelectuais, não se deixava também de reconhecer a possibilidade da burguesia brasileira assumir um comportamento político vacilante e conciliador. De um lado, acossada pelo imperialismo, era atraída para se acomodar como sócia minoritária do capital estrangeiro; de outro lado, reconhecendo as vantagens de um desenvolvimento nacional no qual poderia ter hegemonia, via-se ameaçada pelo avanço do proletariado por suas reivindicações de reformas estruturais anticapitalistas. Para o PCB, contudo, apenas os *voluntaristas e esquerdistas* irresponsáveis (pequena burguesia radicalizada) poderiam postular — diante de nosso capitalismo incompleto — a bandeira do socialismo. Ao invés de amedrontar a burguesia nacional com palavras de ordem inconseqüentes, era preciso conquistar todas as forças políticas em condições de integrar a frente antiimperialista e antifeudal. Antes de repudiar a burguesia brasileira, era preciso atraí-la e, até mesmo, convencê-la acerca de seus "reais" e "históricos" interesses de classe: a conclusão da revolução burguesa no Brasil.

Werneck Sodré não deixava de endossar tais formulações. Argumentava em defesa da existência de setores da burguesia brasileira com interesses *objetivamente* nacionais, enfatizando a necessidade de se cons-

tituir uma sólida e ampla frente antifeudal e antiimperialista, na qual a burguesia nacional teria presença indispensável, ao lado do proletariado, do campesinato e da pequena-burguesia. Da mesma forma, criticava com veemência a esquerda radical que — levada pelos seus desejos e ilusões — acreditava na possibilidade de "queimar etapas", lutando diretamente pelo socialismo. Para ele, o "esquerdismo" do pré-64 também atingiria o "último Iseb" levando-o a cometer mais erros do que acertos. A crítica aos "desvios de esquerda" no pré-64 provinha diretamente dos documentos do PCB que invariavelmente assim adjetivavam as posições dos críticos e dissidentes da boa ortodoxia oficial.

No prefácio à 2a. edição de *O naturalismo no Brasil*, José Paulo Netto ensaia uma avaliação do conjunto da obra de Werneck Sodré.[37] Sua conclusão principal é a de que este trabalho, a rigor, ainda está por ser feito de forma criteriosa e objetiva. Preconceitos e paixões políticas ainda prevalecentes no interior da esquerda brasileira e na intelectualidade acadêmica (particularmente da USP) têm impedido um exame objetivo da contribuição de Werneck Sodré à historiografia, ao pensamento político e à crítica literária no Brasil.

Em referência ao tipo de marxismo praticado por Werneck Sodré, o ensaísta — em geral, simpático, mas não complacente — também se mostra cauteloso em sua avaliação. Para ele, o ano de 1958 — em especial a Declaração de março do PCB — se constituiria num marco teórico e político decisivo na obra do autor. Ao mesmo tempo que concorda com L. Konder,[38] ao reconhecer que numa fase primeira, a formação teórica de Sodré esteve muito próxima do materialismo vulgar (Haeckel, Buchner), observa também que, a partir de fins de 50, esse pensamento ganharia maior densidade em termos marxistas. Para J. Paulo Netto, pois, não fariam sentido as designações de "pensador staliniano", "ortodoxo" e outras do gênero com as quais Sodré foi acusado por críticos diversos no acirrado debate ideológico dentro da esquerda no pós-64.[39]

Considerações finais

A partir dos anos 60, o Iseb passa a ser dirigido por um grupo de intelectuais resolutamente mais afinado com uma perspectiva política de esquerda. Seus principais fundadores, Hélio Jaguaribe e Guerreiro Ramos — que já não mais pertenciam aos seus quadros — lamentavam a "politização" esquerdizante do instituto.

Do "primeiro Iseb", apenas permanecem Werneck Sodré e Vieira Pinto. Juntamente com jovens pesquisadores universitários, sob clara influência do marxismo, dirigem suas atividades (cursos, conferências, manifestos etc). Mudanças de rumo, no plano teórico e político, ocorrerão nestes últimos anos. Comentemos algumas delas.

Um jovem sociólogo, de orientação marxista, será o responsável pelo primeiro trabalho crítico sobre a ideologia desenvolvimentista. Embora possam ser ouvidos reparos e objeções às realizações desenvolvimentistas do qüinqüênio Kubitschek, por parte de Vieira Pinto e Cândido Mendes — ao ponto do primeiro falar agora na necessidade da formulação de um *novo nacionalismo* —, ninguém antes havia realizado uma crítica mais elaborada que a do jovem Wanderley Guilherme dos Santos.[40]

Na última publicação editada pelo Iseb, W. G. dos Santos entende que, a partir do governo JK, a ideologia do desenvolvimento — na medida em que extremou a "apologia do sistema capitalista como forma superior da convivência social" — transformou-se objetivamente em ideologia da classe dominante. Para ele, as formulações isebianas anteriores, que concebiam o antagonismo principal residindo no conflito *nação versus anti-nação*, além de equivocadas empiricamente, serviam na prática para a defesa do "fortalecimento do capitalismo brasileiro". De forma nítida, pela primeira vez no Iseb, afirmava-se que o imperialismo não representava um obstáculo *externo* ao desenvolvimento das forças produtivas nacionais. Daí dizer: "Só de uma perspectiva fundada nos interesses objetivos do capitalismo nacional é que se poderia tratar o imperialismo como fenômeno naturalmente alheio ao sistema". O caráter antipopular da ideologia do desenvolvimento estava, assim, em escamotear a sua natureza classista, apresentando-se, ao contrário, como representativa do conjunto dos interesses nacionais.

Valendo-se de categorias marxistas, propõe uma teoria das contradições sociais diversa face àquelas prevalecentes até então dentro do Iseb. Para ele, a contradição principal do capitalismo brasileiro residiria no conflito entre a expansão da força de trabalho ("fenômeno nacional") e as condições de consumo dessa força (limitada internacionalmente). Questionando uma aliança política que envolvesse a chamada burguesia nacional (grandes empresários), vislumbra a possibilidade de, superado o antagonismo principal, o "complexo nacional" ingressar numa "fase qualitativamente distinta de sua história". Segundo sua visão de sociedade socialista, não haveria um súbito e completo desaparecimento

da empresa privada apesar da economia estar submetida a "planejamento centralizado, sob controle popular".

No plano propriamente político é de se ressaltar o crescente engajamento do Iseb nas batalhas empreendidas pelas forças progressistas e democráticas do período: entre elas, o apoio à candidatura Lott (sustentada pelo movimento nacionalista), a defesa da legalidade constitucional na crise de agosto de 61, o apoio ao movimento pela restauração do presidencialismo. No entanto, a maior luta política encetada pelos isebianos, como a de todos os setores progressistas, foi a campanha pelas reformas de base, durante o governo Goulart. De corpo e alma, os "últimos isebianos" nela se comprometeram.

Ao lado do CPC da Une, o Iseb se constituiu num *front* da intelectualidade progressista unificando reformistas e socialistas. Vários foram os isebianos que colaboraram com os *Cadernos do Povo Brasileiro*: pioneira iniciativa de Ênio Silveira, editor da Civilização Brasileira: Nélson Werneck Sodré, Álvaro Vieira Pinto, Wanderley G. dos Santos, Osny Duarte Pereira e outros. Em 1962, a criação do Comando dos Trabalhadores Intelectuais — que se propunha "a participar da formação de uma frente única, democrática e nacionalista, ao lado de outras forças populares reunidas no movimento pela melhoria das estruturas da sociedade brasileira" — teve na sua composição, além de comunistas e ativistas do CPC, vários autores do Iseb.

Não foi sem razão, como já observado acima, que o Iseb se constituiu num dos alvos imediatos da sanha direitista, logo nas primeiras horas do golpe vitorioso. Alguns de seus membros amargaram o exílio, processos de inquérito kafkianos e a prisão.[41]

Bem se sabe que os intelectuais sempre estiveram presentes na vida política brasileira, desde os tempos imperiais — como conselheiros, assessores técnicos e participantes ativos nas diferentes instituições do Estado. Talvez, o Iseb tenha se constituído na primeira instituição republicana brasileira cujos intelectuais, de forma aberta e deliberada, buscaram coletivamente participar dos destinos de sua sociedade. Julgavam também os isebianos que este engajamento seria qualitativamente diferente face ao dos intelectuais do passado: ao invés de servirem aos setores dominantes, buscavam ir ao encontro dos anseios populares e nacionais. Nas palavras de Guerreiro Ramos, caberia ao intelectual a responsabilidade de organizar o Estado Nacional consubstanciado na tarefa de "configurar politicamente o povo brasileiro".[42]

Talvez aqui estivesse sintetizada a divisa (e missão) do "primeiro Iseb": *construir a identidade nacional através da constituição do povo como sujeito político*. Criticando os cultores da ciência pura ou socialmente descomprometida, os isebianos proclamaram a plena validade da ideologia e da política. Rigorosamente, para alguns isebianos, essas duas instâncias deveriam vir associadas; contrariamente à prática política tradicional (destituída de princípios — "populista", "clientelista", "cartorial"), impunha-se a realização de uma "política ideológica", orientada por princípios racionais e objetivos historicamente factíveis. Para a quase totalidade dos isebianos, não havia, assim, nenhuma desonra no fato de, publicamente, se apresentarem como *ideólogos*. Através da tarefa pedagógica que se atribuíam naqueles tempos, contestavam, na prática, de um lado, a tese acadêmica do "fim das ideologias" e, de outro, questionavam formulações que — ao exaltarem unilateralmente a ciência — conferiam um papel eminentemente negativo à ideologia — domínio do erro, da ilusão, da falsa consciência.

Para concluir: inevitável se impõe o paralelo com um outro estilo de intervenção intelectual contemporâneo ao dos isebianos. Cientistas sociais e filósofos da Universidade de São Paulo, nos anos 50-60, estavam comprometidos com um projeto teórico e político distinto. Fazendo um paralelo entre o Iseb e a USP, no campo das ciências humanas, um estudioso francês anotou: "No Rio de Janeiro [...], o papel do intelectual implica uma intervenção direta no campo político e a reivindicação de uma representatividade popular e nacional. Já em São Paulo, remete antes à inserção num meio específico de inter-reconhecimento e à referência a normas gerais do trabalho teórico".[43] Embora nem isebianos viessem contrapor as esferas da produção científica e da ação política, na prática conferiam a elas ênfases e prioridades distintas.

Como tínhamos observado em trabalho anterior, a produção isebiana pouca repercussão tinha junto aos intelectuais reunidos em torno da USP. Praticamente nenhuma controvérsia pública e aberta se fazia ouvir. Silêncio sintomático. Dois mundos à parte, incomunicáveis entre si, pretensamente auto-suficientes. Bem se sabe que, até poucas décadas atrás, o intercâmbio entre a intelectualidade do Rio e de São Paulo era bastante reduzido. Neste sentido, Iseb e USP nada mais faziam do que reproduzir nosso quadro típico de provincianismo e paroquialismo cultural.

Na perspectiva dos filósofos e cientistas sociais da USP, os autores do Iseb não eram considerados interlocutores competentes para qualquer debate produtivo e nenhuma forma de colaboração entre ambos foi cogi-

tada. Embora mais distantes, os centros europeus (e os professores visitantes dali procedentes) eram privilegiados para o diálogo e debate intelectual, por parte dos acadêmicos radicados em São Paulo.[44]

Para estes, tratava-se de criar os recursos teóricos e metodológicos para a constituição de um pensamento social sólido e consistente, da mesma qualidade daqueles que se realizavam em outros centros do exterior. O compromisso fundamental dos cientistas sociais deveria ser o de realizar pesquisas de acordo com os padrões mais rigorosos do trabalho científico. Dever-se-ia, assim, produzir ciência, não forjar ideologias.[45]

Seria uma apreciação injusta e incorreta afirmar que — ao contrário dos isebianos — os sociólogos paulistas estavam (e desejavam permanecer) distantes das lutas sociais e políticas de seu tempo (alguns deles tinham convicções socialistas e militaram politicamente na juventude). No horizonte deles estava também a vontade de participar nos "processos em curso de mudança sóciocultural". No entanto, a possibilidade de intervir eficazmente na esfera social e política exigia, preliminarmente, a elaboração de conhecimentos rigorosos. Segundo as palavras de um dos pais fundadores da sociologia paulista: "[...] nenhum cientista conseguirá pôr a ciência a serviço de sua comunidade sem observar de modo íntegro e rigoroso as normas e os valores que regulam a descoberta, a verificação e a aplicação do conhecimento científico".[46] A ênfase, no entanto, é para a construção teórico-científica, não visando, assim, primacial e diretamente a intervenção no plano da realidade social tal como se apresentava o projeto da maioria dos isebianos.

O chamado *Seminário Marx* talvez se constitua em bom exemplo desse estilo de prática intelectual predominante na USP. Nos anos 50-60, jovens pesquisadores (sociólogos, economistas, historiadores, filósofos) se reuníam para conhecer em profundidade a obra seminal do marxismo, insatisfeitos com as interpretações pouco rigorosas (das vulgatas às duvidosas "apropriações" ideologizadas de Marx). Quase todos eram de esquerda (e à *esquerda* do PCB). A motivação que reunía o grupo, no entanto, não era *política*. Era fundamentalmente *teórica*.

Em anos recentes, alguns dos pesquisadores da USP procederam a revisões sobre o projeto isebiano. Reconheceram a existência de preconceitos bloqueando uma colaboração intelectual que poderia ter sido fecunda. Tendo alguns destes acadêmicos, a partir dos anos 70, entrado de "corpo e alma" na política institucional, penitenciaram-se pelo isolamento político que se auto-impuseram e, hoje, chegam inclusive a reabilitar o projeto intelectual representado em seu tempo pelo Iseb.[47]

NOTAS

[1] Analisamos aqui os trabalhos de Hélio Jaguaribe, Alberto Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto e Nélson Werneck Sodré pois foram eles quem mais contribuíram para definir o perfil teórico-ideológico e as intenções *originais* do Iseb. Além de meu livro, *Iseb: fábrica de ideologias*, Ed. Ática. 1977, há uma tese de doutoramento, elaborada por Alzira Alves Abreu: *Nationalisme et action politique au Brésil: une étude sur l'Iseb*, Paris, Univ. René Descartes, 1975 (mimeo). Uma nova edição de *Iseb: fábrica de ideologias* foi publicada pela Editora da Unicamp em 1997.

[2] Como Anderson nos recorda, os clássicos do marxismo sempre afirmaram a existência de uma identidade entre teoria e prática. Sem nenhuma forma de mecanismo, entendiam que existiria uma "ligação fundamental entre a ciência e a classe, entre o materialismo histórico e a insurreição proletária". Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero. p. 149.

[3] Em 1957, Guerreiro Ramos expressaria o significado da *intelligentzia* constituída em torno do Iseb: "[...] num país como o Brasil, o intelectual que viva profundamente a ética da inteligência, reconhecerá que o seu magistério terá de ser deliberadamente, intencionalmente político". "Está diante de nós a tarefa de organizar um Estado Nacional, ou seja, de configurar politicamente o povo brasileiro". "Caracteres da *intelligentzia*", in *A crise de poder no Brasil*, Rio, 1961.

[4] Jaguaribe, H., "Iseb — um breve depoimento e uma reapreciação crítica", *Cadernos de Opinião*, nº 14, 1979, pp. 94-110.

[5] Idem, "A Crise Brasileira", *Cadernos de Nosso Tempo*, nº 1, 1953.

[6] Schwartzman, Simon, "Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político do nacionalismo ao desenvolvimentismo", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. III, nº 1, BH, 1963.

[7] Jaguaribe, H., *O nacionalismo na atualidade brasileira*, Iseb, Rio de Janeiro, 1958, p. 94. Num ensaio anterior, republicado como livro de Iseb em 1957, dramatizava a crise brasileira, concebendo-a de forma apocalíptica: "[...] se a formação e a intervenção de uma nova classe dirigente não se fizer em prazo curto, terrivelmente curto, as contradições econômicas e sociais do país ultrapassarão o limite de resistência da flexibilidade social e assistiremos à irrupção avassaladora do primarismo nacional, que destruirá o pouco que se logrou edificar no curso do tempo como cultura e como civilização, comprometendo a própria ocidentalidade de nossa evolução posterior". *A filosofia no Brasil*, Iseb, pp. 51-2 (textos tão dramáticos como estes dispensam os grifos). Por irrupção do primarismo, como

se verifica pela citação acima, entenda-se o *socialismo revolucionário*. Recentes pronunciamentos de Hélio Jaguaribe, produzidos para as administrações Sarney e Collor, insistem na tese do caos ameaçando a sociedade brasileira.

[8] *O nacionalismo na atualidade brasileira*, p. 290. Ia mais longe neste texto, ao recomendar que os PC's em toda a América Latina estivessem sob o restrito controle de algum tipo de "mecanismo de segurança latino-americano". Nas inequívocas palavras de Jaguaribe: "Nesse sentido é indispensável mantê-los [PC's da A. Latina] na ilegalidade e adotar, por meio de mecanismo de segurança latino-americano, uma coordenação da defesa da ordem pública e da severa repressão à agitação comunista." Na democracia norte-americana, na época da guerra fria, o macarthismo representou bem essa política proposta — para os trópicos — por Jaguaribe.

[9] O pragmatismo político de Jaguaribe recomendava a adoção de uma política externa de "neutralidade positiva" face aos dois blocos hegemônicos. Sua posição favorável ao terceiro-mundismo admitia a existência de países com regimes sociais distintos. Mas, o Brasil, por razões histórico-culturais, só poderia se desenvolver dentro da ordem capitalista.

[10] Num depoimento concedido a pesquisadores do CPDOC/FGV, em junho de 1981, Guerreiro Ramos reconhece sua forte identidade e afinidade com Jaguaribe: "[...] ele tinha a formação muito parecida com a minha: culturalista, de Jaspers, Ortega [...] Ele tinha formação alemã — como eu — e tinha uma formação filosófica muito boa".

[11] Jaguaribe, H., *Cadernos de Opinião*, *op. cit.*

[12] Ramos A. Guerreiro, *A crise do poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar eds., 1961, p. 105.

[13] Ramos A. Guerreiro, A crise..., *op. cit.*, p. 110.

[14] Ramos A. Guerreiro, A crise..., *op. cit.*, p. 112.

[15] Ramos A. Guerreiro, A crise..., *op. cit.*, p. 115.

[16] Ramos, A. Guerreiro, *Mito e verdade da revolução brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar Eds., p. 89.

[17] Ramos A. Guerreiro, Mito..., *op. cit.*, p. 140.

[18] Toledo, C. N. de, *op. cit.*, cap. II, *A ideologização da ideologia*.

[19] O artigo de J. Gorender, "Correntes sociológicas no Brasil", publicado originalmente em Estudos Sociais, nºs 3-4, 1958, foi republicado em forma de apêndice na 2. ed. de *A redução sociológica*, Tempo Brasileiro, 1965.

[20] Da mesma forma que o ideólogo bismarckiano do Iseb, Guerreiro Ramos instava à classe dominante no Brasil a se tornar força dirigente do processo social e econômico. Cf. *Condições sociais do poder nacional*, Rio de Janeiro, Iseb.

[21] A conferência foi proferida em 16 de agosto de 1957 sob o título "Ideologias e segurança nacional". Neste texto — nos quais os conceitos utilizados têm muita proximidade com os do arsenal ideológico da Escola Superior de Guerra —, Guerreiro Ramos também considera o PCB como partido "de escassa significação propriamente brasileira". Embora menos enfático do que Jaguaribe, igualmente considera que o PCB deveria "estar sob a mira de nosso aparelho de segurança".

[22] Em seus trabalhos pré-isebianos, Guerreiro Ramos afirmará que o seu nacionalismo — da mesma forma que o da "classe operária" — era uma "ideologia de circunstância". Repudiou o Iseb da última fase ("academia de professores ideólogos"), sendo particularmente contundente na apreciação da obra de Vieira Pinto. Crítica cáustica, ferina e devastadora: "*Consciência e realidade nacional* é forjicação filosófica [...] É uma espécie de Plano Cohen em linguagem filosófica destinado a boçalizar inteligência desarmada, a arregimen-

tar adeptos do nacionalismo de direita, a embair otários." *Mito e verdade da revolução brasileira*, p. 215.

[23] Pinto, Álvaro Vieira, *Consciência e realidade nacional I*, Iseb, 1960, p. 75.

[24] Debrun, Michel, "O problema da ideologia do desenvolvimento", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, 1962, p. 242.

[25] Martins, C. Estevam, "Construção da teoria na ciência social brasileira", *Dados*, nº 1, 1966.

[26] Vieira Pinto, CRN, I, p. 61. A categoria da amanualidade seria originária na fenomenologia existencial. "[...] a objetividade se faz acessível ao homem mediante a amanualidade com que apresentam a nós os entes circunstantes preexistentes à ação". I, p. 68.

[27] Lebrun, Gérard, "A realidade nacional e seus equívocos", *Revista Brasiliense*, nº 44, 1962.

[28] Vieira Pinto, CRN, I, p. 111.

[29] Vieira Pinto, *op. cit.*, II, p. 513.

[30] Nas mais de mil páginas de CRN raramente se faz menção às questões de ordem institucional. Regime político, partidos políticos, movimentos sociais são temas ausentes da elaboração do pensador nacionalista. A questão da democracia raramente aflora, sendo dominante uma visão claramente economicista da dinâmica social: só o desenvolvimento econômico permitirá a (verdadeira) democracia para os trabalhadores e massas populares, e a conclusão recorrente do vasto ensaio.

[31] Sodré, N. Werneck, *A verdade sobre o Iseb*, Rio de Janeiro, Avenir Editoria, 1978, p. 69.

[32] Toledo, C.N. de, op. cit.

[33] Sodré, N.W., *Raízes históricas do nacionalismo brasileiro*, Iseb, 1960.

[34] Idem, *Capitalismo e revolução burguesa no Brasil*, Oficina de Livros, 1990, p. 83.

[35] Prado Jr., Caio, *A revolução brasileira*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1977, 5. ed.

[36] No famoso panfleto de Stálin, *Questões de leninismo*, estabelece-se que: "A história conhece cinco tipos fundamentais de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo."

[37] Netto, J. Paulo, Prefácio à 2. ed. de *O naturalismo no Brasil*, Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1991.

[38] Konder, Leandro, *Intelectuais brasileiros e o marxismo*, Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1991.

[39] Uma criteriosa avaliação da obra de Werneck Sodré ainda está por ser feita. As observações de J. Paulo Netto quanto ao caráter não-dogmático da obra de Sodré, *a partir dos anos 60*, devem ser confrontadas, por exemplo, com livros publicados sob a sua responsabilidade intelectual, em anos posteriores. Sodré organizou três livros de *antologia* contendo verbetes sobre o pensamento marxista (materialismo histórico, materialismo dialético e economia) em que é dominante a presença de notáveis divulgadores — nos quais o dogmatismo e o reducionismo são eloqüentes — vinculados à célebre Academia de Ciências da URSS.

[40] Santos, W. Guilherme dos, *Introdução ao estudo das contradições sociais no Brasil*, Rio, Iseb, 1963.

[41] Werneck Sodré e Vieira Pinto sofreram processos e acusações ignominiosos. Sem nunca transigir com seus inquisidores, Sodré teve de responder a vários IPM's que bem revelaram a indigência dos golpistas e seus intelectuais. Vieira Pinto se exilou, nunca mais se integrando à vida intelectual brasileira. A ditadura conseguiu definitivamente calar sua

inteligência e palavra eloqüente. Faleceu em 1987, praticamente ignorado em seu próprio país.

[42] Ramos, Guerreiro, *A crise do poder no Brasil*, p. 190.

[43] Pécaut, Daniel, *Os intelectuais e a política no Brasil*, Ed. Ática, pp.215-6.

[44] O caso do Departamento de Filosofia da USP talvez seja emblemático. Como foi observado anteriormente, foram dois professores franceses, M. Debrun e G. Lebrun, vinculados ao Departamento de Filosofia, que tomaram a iniciativa de discutir a produção isebiana. Seus escritos saíram pela *Revista Brasiliense*, dirigida por Caio Prado Jr. É certo que a crítica a Vieira Pinto feita por Lebrun, nessa ocasião com nítida inspiração marxista, contribuiu para reforçar as desconfianças face à "filosofia nacionalista" em voga no Iseb. A única voz dissonante dentro do Departamento de Filosofia era representada por Cruz Costa. Um apreço especial tinha ele pela obra de N. Werneck Sodré. Cf. "As transformações do pensamento brasileiro no século XX e o nacionalismo", *Revista Brasiliense*, nº 40, 1962.

[45] Ao se comparar USP e Iseb não se pode nunca perder de vista as especificidades de cada uma das duas instituições. No caso do Iseb, trata-se de uma instituição vinculada diretamente à Casa Civil do governo federal que ministra cursos de curta duração para um público amplamente diversificado (sindicalistas, políticos, profissionais liberais, militares, universitários etc).Poucos professores do Iseb se dedicam integralmente à pesquisa e à docência. Centro de debates e estudos, o Iseb era, antes de tudo, um aparelho ideológico em seu sentido mais amplo.

[46] Fernandes, Florestan, *Padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros*, Apud Ramos, Guerreiro, *A redução sociológica*, p. 23. Ambos os sociólogos citados foram talvez os únicos a abrirem uma polêmica por um breve momento. Cada um representaria estilos de intervenção científica em confronto naquele momento. Preconceitos de ambas as partes dificultavam o diálogo frutífero e o possível entendimento, posto que além das diferenças de estilo existiam convicções (substantivas) comuns entre ambos. O próprio G. Ramos reconhecerá — após sua veemente crítica ao "provincianismo", "convencionalismo" e "bovarismo" representado pela sociologia paulista — que F. Fernandes, em escrito posterior, avançava para a aceitação da chamada sociologia militante.

[47] A meu ver, Fernando Henrique Cardoso produziu a mais enfática autocrítica dos intelectuais paulistas face ao Iseb. Entre outras formulações, reconheceu: "[...] o pessoal do Iseb nos parecia pouco rigoroso, não tinha a nossa bagagem acadêmica. Para o Iseb, o povo era o sujeito da História, enquanto para nós esse sujeito era indeterminado. Enquanto pensávamos em classes, o Iseb pensava em povo. Nós éramos, assim, uma 'esquerda acadêmica'. A verdade é que, na prática, o Iseb teve uma influência muito maior do que a do nosso grupo, que ficou isolado em São Paulo. Reconheço que fomos bastante cegos com relação às mudanças que ocorriam"; conclui então que "a ideologia do Iseb prevaleceu politicamente". Entrevista concedida ao jornalista L. Dantas Mota, *O Estado de S. Paulo*, 7/8/83.

6

A POLÍTICA CULTURAL DOS COMUNISTAS

Celso Frederico

O objetivo deste ensaio é estudar as relações entre os comunistas e a cultura no Brasil, dando especial ênfase aos dez anos posteriores ao golpe de 64. As tentativas então esboçadas para definir uma política cultural só se tornam compreensíveis, porém, quando referidas ao longo processo de desestalinização e superação do dogmatismo iniciado em fins da década de 1950.

Em 1958 o Partido Comunista Brasileiro aprova a *Declaração de Março* e, com ela, imprime uma guinada em sua atuação política com reflexos diretos na esfera cultural.

A *Declaração de Março*[1] foi concebida sob o impacto internacional do processo de desestalinização iniciado pelo XX Congresso do PCUS, procurando responder, também, à necessidade de corrigir a atuação sectária dos comunistas, tornada evidente com o suicídio de Vargas em 1954 (basta lembrar que o governo trabalhista foi considerado até o último momento como de "*traição nacional*" e, contra ele, defendia-se a criação imediata de "*um exército popular de libertação*").

O texto de 58 reafirmava a tese sobre o caráter *nacional* e *democrático* da revolução nos países coloniais, tal como fora formulada, pela primeira vez, em 1928, no VI Congresso da Internacional Comunista de Moscou. De acordo com essa visão estratégica, a primeira fase do

processo seria a luta antiimperialista e antifeudal; só depois de cumprida essa etapa, a transição para o socialismo entraria na ordem do dia.

Mas, além de reafirmar a antiga estratégia, o documento reconhecia, pela primeira vez na história do partido, a realidade do *desenvolvimento capitalista* em curso no país, tese sempre negada pelas interpretações catastrofistas, que sustentavam as estratégias insurrecionais. Tais interpretações dominantes no passado, é bom lembrar, reapareceram com força no pós-64 para justificar a opção pela guerrilha urbana. A "inevitabilidade do subdesenvolvimento", devido à ação do imperialismo, foi moeda corrente no pensamento da esquerda brasileira durante um longo período. E, contra essa visão, o texto de 58 significava uma importante novidade teórica. Constatando a realidade do desenvolvimento capitalista, os comunistas deixaram para trás a política de recusa e enfrentamento e passaram a tentar interferir nos rumos do desenvolvimento através da pressão sobre o Estado e das campanhas nacionalistas pela encampação das empresas estrangeiras situadas nos setores estratégicos da economia. No limite, apostavam na viabilidade de um capitalismo monopolista de Estado e acreditavam, ingenuamente, ser este a ante-sala do socialismo.

De qualquer forma, o abandono das concepções catastrofistas-insurrecionais permitiu que o Partido saísse do isolamento em que se encontrava para se inserir na ampla frente social que então se formara, tendo como eixo a aposta numa via de desenvolvimento econômico não-atrelado ao imperialismo e na campanha pelas *reformas de base* (em especial, a reforma agrária). Participando ativamente da política institucional, o partido passa a valorizar a *questão democrática*. A luta pela democratização da sociedade brasileira, contudo, permanecia subordinada à questão nacional.

A inserção dos comunistas no movimento de massas que então se formava fez crescer seu prestígio junto aos trabalhadores da cidade e do campo, militares nacionalistas e intelectualidade. Jacob Gorender, no livro *Combate nas trevas*, considera que a luta pelas reformas de base pôs em ação "o maior movimento de massas da história nacional". Evidentemente, os intelectuais e artistas não ficaram indiferentes a ele. Não por acaso surgiram nesse período o Iseb, os programas de alfabetização inspirados no método Paulo Freire, os Centros Populares de Cultura, o Cinema Novo, a renovação teatral, a bossa-nova etc.

Um olhar sobre a produção cultural da época é suficiente para se perceberem os vínculos entre as grandes questões agitadas pelo PCB e as manifestações artísticas. A luta contra o subdesenvolvimento e contra os

fatores internos e externos que o sustentavam, a campanha pela reforma agrária etc. deixaram marcas profundas no fazer artístico.

A movimentação cultural debatia-se na afirmação de uma arte *nacional* e *popular*. Não se falava, ainda, no nacional-popular de Gramsci, autor praticamente desconhecido entre nós. Trilhando um caminho paralelo, os comunistas acenavam para uma conceituação próxima à gramsciana. É difícil precisar a origem dessa formulação. Nelson Werneck Sodré, no longínqüo ano de 1946, avaliando as repercussões da revolução de 30 no campo artístico, chamava a atenção para a consolidação do romance como gênero, captando como sua particularidade o fato de, a partir de então, "*revestir-se de um caráter nacional e popular*".[2]

No pré-64, o nacional, correlato da luta anti-imperialista, reivindicava a afirmação de uma arte não-alienada que refletisse a realidade brasileira que se queria conhecer para transformar. O popular, por sua vez, acenava para a democratização da cultura e a conseqüente crítica à nossa tradição elitista de uma arte concebida como "ornamento", como "intimismo à sombra do poder".

Os comunistas, portanto, ao se abrirem para o movimento real da sociedade brasileira, mudaram sua antiga orientação política catastrofista-insurrecionalista e, com ela, deixaram para trás a política cultural zdanovista que conhecera o seu apogeu no período 1948-1954.[3]

A ascensão do movimento de massas no pré-64 repercutiu diretamente na produção cultural. As harmonias sofisticadas da bossa nova ou as ingênuas canções de protesto; o teatro realista do Arena ou o teatro político levado às ruas pelo CPC; a explosão do Cinema Novo, trazendo para o primeiro plano a questão agrária etc., são manifestações diferenciadas de um único processo de tomada de consciência, de "conscientização" como se dizia na época.

O exemplo mais marcante é, talvez, o do Cinema Novo: *Vidas secas*, de Nelson Pereira dos Santos (1963), *Deus e o Diabo na terra do Sol*, de Glauber Rocha (1964) e *Os fuzis*, de Ruy Guerra (1964), foram acontecimentos decisivos na história do cinema nacional. Todos esses filmes enfocam temas circunscritos à questão agrária, e isso, evidentemente, tem uma explicação. Os cineastas, preocupados em refletir a realidade brasileira, tinham como referência e modelo disponíveis o romance social-regional produzido a partir da Revolução de 1930 (mais rico e expressivo do que o romance urbano); tudo, naturalmente, filtrado

pelo clima político do pré-64, que incentivava a retomada da questão agrária numa perspectiva revolucionária. A este respeito, o crítico Ismail Xavier observou: "[...] a luta pelas reformas de base define o confronto com os conservadores e, não por acaso, nessas obras-primas citadas, é o campo o cenário, é a fome o tema, é o Nordeste do Polígono das Secas o espaço simbólico que permite discutir a realidade social do país, o regime de propriedade da terra, a revolução".[4]

A efervescência cultural acompanhava a intensa mobilização social de um país na encruzilhada, às voltas com a definição dos rumos a serem trilhados e vivendo com entusiasmo uma enorme expectativa perante o futuro.

A polarização ideológica desse período foi intensa a ponto de Jacob Gorender interpretar os ensaios de guerrilha urbana em 1968 como significando uma "*violência retardada*".[5] Na mesma linha de raciocínio, Roberto Schwarz classifica a movimentação cultural de 64-69 como "*floração tardia*".[6]

Realmente, as condições opressivas impostas pelo golpe geraram um forte sentimento de frustração nas fileiras da esquerda diante da oportunidade perdida, criando, para muitos, a ilusão de 68 como a hora da revanche. No caso específico da cultura, um surpreendente fato novo se impôs: ocupando provisoriamente o espaço proibido da política institucional, ela passou a ser o canal por onde fluiria todo o descontentamento contra a ditadura militar, o ponto avançado da resistência ao regime. O teatro, especialmente, teve um papel de destaque desde o início, exasperando o protesto de uma pequena burguesia radicalizada.

Esta crescente influência contestadora no campo artístico desenvolveu-se vigorosamente: "apesar da ditadura da direita há relativa hegemonia cultural da esquerda no país", observou Roberto Schwarz em 1969 ao constatar a presença das idéias oposicionistas nos "*santuários da cultura burguesa*".[7]

Enfocando as relações entre teatro e política, Edelcio Mostaço procurou qualificar a hegemonia cultural apontando, a contragosto, a presença do PCB. A arte do período, afirmou sem meias palavras, encaixava-se "*nas teses de 1958*" (a *Declaração de março*); "fechava-se assim, em inteiro acordo e dentro de um acomodamento exemplar na estratégia preconizada pelo PCB a nível político e tático[...]".[8]

A efervescência cultural no pós-64, como "floração tardia", como expressão condensada de descontentamento, trouxe também uma polêmica acirrada sobre política cultural. Mas esta, evidentemente, era feita tendo como referência básica a tomada de posição diante da política geral no PCB antes de 64 e a tentativa do partido de retomá-la após o golpe.

O eixo da questão, portanto, passava pelas interpretações em disputa sobre o significado do golpe de 64. A resistência à ditadura tanto no plano político imediato como no cultural viu-se assim com a tarefa prévia de entender as razões da derrota em 64, de decifrar o caráter do novo governo para, então, formular uma estratégia para derrotar o inimigo.

Duas interpretações diferentes cristalizaram-se: uma atribuía o golpe a um *desvio de esquerda* do bloco democrático e nacionalista que apoiava o governo Goulart; a segunda, ao contrário, interpretava-o como conseqüência de um *desvio de direita* do PCB, consubstanciado na aliança com uma burguesia nacional pretensamente nacionalista, fato que deixou o movimento popular a reboque dos acontecimentos, despreparado política e ideologicamente para resistir ao inimigo.

A primeira interpretação, aceitando a tese do desvio de esquerda como responsável pela radicalização do processo e pela conseqüente quebra da frente democrática e nacionalista, foi defendida pela direção do PCB. O partido, assim, procurava refazer, nas novas condições, a *política de alianças* visando tirar a base de sustentação do governo. Tratava-se aqui de *derrotar* a ditadura, retirando sua base social de apoio. A iniciativa mais importante para tentar aglutinar a intelectualidade na frente antiditatorial foi a *Revista Civilização Brasileira*, liderada pelo editor comunista Ênio Silveira.

A segunda interpretação, aproximando correntes políticas heterogêneas, criticava a política do PCB no pré-64 como direitista, etapista e conciliatória. A revisão daquele período foi feita à luz da nascente *teoria do populismo*. Descartada a política de aliança, defendia-se o enfrentamento direto, seja através da ação guerrilheira ou da política de "classe contra classe". Em qualquer das vertentes, não se tratava simplesmente de *derrotar*, mas sim *derrubar* a ditadura.[9] A defesa do caráter *socialista* da revolução brasileira foi a bandeira de luta da Polop (Política Operária). Este pequeno agrupamento de esquerda teve um importante papel na luta ideológica contra o PCB, a ponto de influenciar consideravelmente a jovem intelectualidade universitária que se abria para as questões políticas.

No campo cultural a polêmica teve reflexos profundos e duradouros. A política de frente única contra a ditadura transferia para a cultura a pertinência da questão nacional; os defensores da estratégia insurrecional, ao contrário, batiam na tecla do nacionalismo como um fenômeno ideológico de identificação forçada entre interesses classistas contraditórios.

Todo o ensaísmo das décadas seguintes será herdeiro dessa contraposição:

a) A defesa da vigência da questão nacional foi feita, por exemplo, pelo poeta Ferreira Gullar. No prefácio à segunda edição do livro *Vanguarda e subdesenvolvimento*, escrito em 1977, encontramos a seguinte argumentação:

> *Mas por que se pergunta tanto pelo elemento nacional na arte, se é da natureza mesma da expressão estética superá-lo? Isso se deve à nossa formação histórica, sob o colonialismo e a dependência. O comum é que a nação preexista ao Estado. Mas, no nosso caso, a nação preexistente era a portuguesa e a nação brasileira, pode-se dizer, necessitou que se criasse o Estado para passar a existir. A existência da nacionalidade sempre foi, no Brasil, uma indagação a exigir resposta, nunca uma questão pacífica; é, pois, como o país, algo que se deve construir, não está no passado, mas no futuro. Gonçalves Dias, Alencar, não fazem literatura como Keats ou Sthendal — para expressar sua experiência de vida, sua visão de mundo — mas, principalmente, para criar a literatura brasileira*".[10]

b) Numa linha oposta, a questão nacional foi considerada mera sobrevivência ideológica, misturando, em uma unidade indiferenciada, tanto o pensamento nacionalista conservador quanto o antiimperialismo de esquerda. Exemplo radical dessa posição é o livro de Carlos Guilherme Motta, *Ideologia da cultura brasileira*, título que resume bem a tese defendida pelo autor. Outro exemplo pode ser encontrado nas sofisticadas análises de Roberto Schwarz. Ao contrário de Ferreira Gullar, que via a nacionalidade como um projeto a ser construído ("*não está no passado, mas no futuro*"), e a arte como uma figuração *positiva* da particularidade, Roberto Schwarz vê o nacional como um resíduo imaginário e, recorrendo à argumentação adorniana, entende a arte como *negação*:

> *Quando os nacionalistas de direita em 64 [sic!] denunciavam como alienígena o marxismo talvez imaginassem que o fascismo fosse invenção brasileira. Neste ponto, guardadas as diferenças, as duas vertentes nacionalistas coincidiam: esperavam achar o que buscavam através da eliminação do que não é nativo. O resíduo, nesta operação de subtrair, seria a substância autêntica do país.*[11]
> *[...]*
> *[...] o trabalho artístico deve a sua força à* negatividade, *não vejo por que logo nós iríamos dar sinal positivo, de identidade nacional, a relações de opressão, exploração e confinamento.*[12]

O nacional, assim problematizado, passou a dividir a reflexão sobre cultura em nosso país.

No imediato pós-64, os artistas e intelectuais ligados ao PCB deram inicialmente o tom na produção artística. A preocupação com o caráter nacional e popular da arte, entretanto, fez-se acompanhar da urgência da mobilização coletiva, da política de unidade no *front* cultural, tendo em vista a necessidade de lutar pela redemocratização do país.

Teatro e resistência

A política de frente-democrática se fez presente, de modo explícito, no teatro, transformado numa verdadeira trincheira de resistência.

É exemplar a trajetória do grupo Opinião. A resistência cultural ao regime militar iniciou-se aí com o show *Opinião*, seguido de *Liberdade, liberdade*, *Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come*, *A saída, onde fica a saída?*, *Doutor Getúlio, sua vida e sua glória*. Essas peças traduziam fielmente a *política de frente* e a necessidade de união de todos para isolar o regime militar. O tom exortativo atingia em cheio o público, criando uma catarse coletiva, envolvendo estreitamente palco e platéia. Edelcio Mostaço observou que "esta estética de agitação, de efusão cepecista, é a contrapartida exata das teses do PCB quanto às táticas para a política de massas anterior ao golpe", constituindo-se, assim, o grupo Opinião como "a mais acabada versão brasileira de um grupo teatral ideológico vinculado a uma estratégia de programa [...]". No mesmo diapasão,

investe contra a peça *Liberdade, liberdade* por julgá-la atrelada a uma "conivente rede de informações e posições ideológicas que apontavam para o pacto de *frente*, onde ninguém atacava ninguém, isto é, não se podendo chegar ao cerne da questão das relações de classe [...]".[13]

A *política de frente* defendida pelo PCB, entretanto, logo seria atropelada pelo entusiasmo com a nascente guerrilha urbana. O teatro de Arena de São Paulo, tradicionalmente próximo da orientação cultural comunista, após o sucesso de *Arena conta Zumbi*, encena *Arena conta Tiradentes*,[14] uma exortação à luta armada que teria seu ápice no espetáculo seguinte: *Primeira feira paulista de opinião*. Aqui, tornava-se clara a ruptura com a posição do PCB e a adesão, por parte de alguns autores, das propostas guerrilheiras: uma das peças do espetáculo, abertamente, procurava mobilizar a opinião pública para o apoio aos ensaios de luta armada em curso. Na mesma época, o Tusp (Teatro da Universidade de S. Paulo) encenou *Os fuzis da senhora Carrar*, outra explícita apologia da guerrilha: no final do espetáculo os atores colocavam os fuzis nas mãos do público...

A recusa da política de alianças, curiosamente, não cedeu lugar à propalada análise das "relações de classe". À apologia festiva da união de todos para isolar e derrotar a ditadura seguiu-se a exortação emocional da guerrilha, feita para um pequeno público de classe média. O círculo de resistência fechava-se, assim, basicamente em torno do movimento estudantil. Quando começaram as primeiras agressões da direita às encenações de peças de orientação revolucionária, selou-se a aliança entre estudantes e artistas: os primeiros, precariamente, passaram a "fazer a segurança" dos teatros.

O confinamento social da resistência desmente aqueles que viam o teatro de resistência como uma mera repetição do pré-64. A movimentação anterior ao golpe — "*o maior movimento de massas da história nacional*" — mobilizara amplos setores da sociedade: da Une às Ligas Camponesas, dos sindicatos urbanos e rurais à baixa oficialidade do exército e da marinha. Após o golpe, a ação da esquerda restringiu-se socialmente. Tanto a proposta de uma arte nacional e popular, defendida pelos teóricos do PCB, quanto o teatro político de apoio à guerrilha giravam em falso em torno do público estudantil.[15]

A percepção desse limite expressou-se de forma autodestrutiva e anárquica no Teatro Oficina. Com a encenação de *O rei da vela* — dando impulso ao movimento tropicalista — e de *Roda viva*, a relação de empatia e efusão revolucionária entre palco e platéia foi substituída pela

agressão. Em entrevista, o diretor José Celso Martinez Corrêa, perguntado sobre a eficácia política do teatro, iniciou a resposta comparando a antiga burguesia freqüentadora do TBC (Teatro Brasileiro de Comédia) ao público estudantil de 68, vendo ambos como beneficiários do subdesenvolvimento brasileiro:

> *[...] hoje, com o fim dos mitos da burguesia progressista e das alianças mágicas e invisíveis entre operários e burguesia, este público mais avançado não está muito longe do outro [...]. A única possibilidade de eficácia política que pode sofrer será a de desmistificação — a da destruição de suas defesas, de suas justificativas maniqueístas, historicistas (mesmo apoiadas nos Gramscis e nos Lukács). É a sua reposição no seu devido lugar. No seu marco zero. Esta platéia representa a ala mais privilegiada deste país, ala que vem se beneficiando ainda que mediocremente de toda falta de história e da estagnação deste gigante adormecido. O teatro tem hoje necessidade de desmistificar, colocar este público no seu estado original, cara a cara com a sua miséria, a miséria de seu pequeno privilégio feito às custas de tantas concessões, de tantos oportunismos, de tanta castração e recalque e de toda a miséria de um povo. O importante é colocar este público em termos de nudez absoluta, sem defesa, incitá-los à iniciativa, à criação de um caminho novo, inédito, fora de todos os oportunismos até então estabelecidos — batizados ou não como marxistas [...]. O teatro não pode ser um instrumento de educação popular, de transformação de mentalidades na base do bom meninismo. A única possibilidade é exatamente pela deseducação provocar o espectador, provocar sua inteligência recalcada, seu sentido de beleza atrofiado, seu sentido de ação protegido por mil e um esquemas teóricos abstratos e que somente levam à ineficácia.*[16]

Uma nova posição surgia assim para contestar os caminhos até então trilhados. Os próprios valores que presidiam a orientação política e artística da oposição ao regime são negados. José Celso continua a entrevista fazendo o elogio da "contracultura, do rompimento com todas as grandes linhas do pensamento humanista", manifestando sua descrença no "teatro racionalista", e propondo não mais o proselitismo, mas a "provocação". O

limite desta posição vanguardista, entretanto, é a velha apologia da arte pela arte ("nada com mais eficácia política do que a arte pela arte").

De um lado, a radicalização de um teatro propagandista da guerrilha; de outro, a visão anárquica da contracultura disposta a golpear as concepções teatrais da esquerda através de um *slogan* que juntava Maiakóvski com Guevara: "*dar uma, duas, três, muitas bofetadas*". Entre os dois extremos, numa posição cada vez mais enfraquecida, permanecia a frente democrática proposta pelo PCB.

Um texto revelador dos novos tempos é *Um pouco de pessedismo não faz mal a ninguém*, de Oduvaldo Vianna Filho. A expressão "pessedismo", em sua ambigüidade, tanto se refere ao antigo PSD, o tradicional partido da conciliação das elites, quanto ao clandestino PCB. Com essa irônica aproximação, o teatrólogo comunista defende a tolerância nas questões estéticas, temendo que as divergências artísticas rompam com a frente antiditadura. A exasperação das divergências estéticas parece-lhe perigosa, pois, assim, "a luta artística assume um primeiro plano, a luta entre duas posições no interior do teatro. Não é este o centro do problema. Na verdade, a contradição principal é a do teatro, como um todo, contra a política de cultura dos governos nos países subdesenvolvidos".[17]

A decretação do AI-5, em dezembro de 68, interrompeu momentaneamente as divergências estéticas e leva à dissolução os principais grupos teatrais.

Os momentos de refluxo histórico, entretanto, são favoráveis à reflexão. No início dos anos 70 os comunistas retomam a reflexão sobre política cultural à luz das experiências recentes.

Intervenções teóricas

Já em 1966, o poeta Ferreira Gullar havia publicado nos números 5, 6, 7 e 8 da *Revista Civilização Brasileira* os ensaios que comporiam o livro *Vanguarda e subdesenvolvimento*, cuja primeira edição saiu em 1969 pela Editora Civilização Brasileira. Nesses ensaios, o autor discute diversos temas, dando continuidade ao livro *Cultura posta em questão* e elevando ao plano teórico mais abstrato os ensinamentos retirados de sua participação no CPC e no Grupo Opinião. Com uma argumentação sólida, lançou uma crítica sofisticada às pretensões da autonomeada "vanguarda" artística, representada em nosso país principalmente pelos poetas concretistas.

A crítica ao formalismo cosmopolita apoiou-se numa apaixonada defesa do caráter *nacional* de toda grande arte. A referência teórica que sustenta o texto é a *categoria da particularidade*, tomada da estética de Lukács. Contra as pretensões da poesia concreta de exprimir o universal eliminando o particular, Gullar reafirma a necessidade de enraizamento nacional para tornar a expressão artística, assim particularizada, uma figuração verdadeira dos destinos humanos.

A reafirmação da *questão nacional* no plano artístico pode aqui ser interpretada como uma defesa implícita da prática cultural defendida pelo partido antes e depois de 64. Este tema, tão debatido na época, era o eixo da crítica à política dos comunistas. O nacionalismo, dizia-se então, sob a influência direta das teses da Polop, é uma forma de mistificação política e cultural, um modo ideológico de desviar o foco da atenção das relações de classe. A intervenção vigorosa de Gullar atingia, assim, o duplo objetivo de criticar o formalismo nas artes e repôr a questão nacional no centro do debate político e cultural.

Em 1969, ano da publicação do livro de Ferreira Gullar, o PCB começa a pensar na realização de seu VII Congresso. O partido, ainda perplexo com o vendaval de 68, parecia decidido a enfrentar a questão cultural. Formou, então, uma comissão de "trabalhadores intelectuais" e solicitou a ela um extenso relatório sobre a situação da cultura brasileira para servir de subsídio a um projeto de resolução sobre política cultural. A forte repressão obrigou os comunistas a cancelarem o congresso.

A historiografia sobre o PCB praticamente ignora essa iniciativa, bem como o conjunto de textos que integram o relatório. Por isso, julgo oportuno fazer uma breve exposição das intervenções apresentadas.

O relatório sobre cultura brasileira, segundo o texto *Projeto*, compõe-se de quatro ítens básicos:

1) situação da cultura e da intelectualidade: dados gerais;

2) cultura e ideologia;

3) cultura e política;

4) o clube, a cultura e os intelectuais (O "clube", na linguagem cifrada é, evidentemente, o PCB. O texto correspondente a este último item, por questões de segurança, está repleto de expressões cifradas, recurso amplamente utilizado pelas organizações de esquerda no período.)

I) O primeiro item é composto de dois textos: "O processo de desenvolvimento econômico e sua influência na vida cultural brasileira", uma longa exposição histórica (48 páginas) "inteiramente calcada" nos livros *Formação histórica do Brasil* e *História da burguesia brasileira* de Nelson Werneck Sodré, e *Contribuição à história das idéias no Brasil*, de Cruz Costa. O próprio Nelson Werneck Sodré apresentou, como subsídio, o segundo texto: a versão original da obra *Síntese de história da cultura brasileira*. Neste pequeno livro, que conheceu um enorme sucesso de público, o combativo historiador fez um balanço histórico das relações entre vida social e cultura. Na parte final, atento às transformações recentes, o livro voltou-se para uma discussão sobre cinema, rádio, televisão etc. Este deslocamento em relação às áreas preferenciais de estudo de Nelson Werneck Sodré (história, literatura) denuncia a preocupação com os rumos de um processo que apenas se gestava. O autor, retomando uma tese cara ao Iseb — a descaracterização da cultura nacional — deparou com um tema ainda incipiente na reflexão dos comunistas brasileiros: a indústria cultural, cuja expansão avassaladora reservaria amargas surpresas para o conjunto das forças de esquerda.

II) Para o segundo item foi preparado um ensaio menos historiográfico e mais reflexivo, "Cultura e ideologia", com a assinatura de Guilherme Marques, pseudônimo adotado na época por Carlos Nelson Coutinho. Neste texto, procura-se basicamente distinguir *nacionalismo cultural* e *nacionalismo econômico*. A associação entre os termos, tal como apareceu em diversos textos do Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), e a correspondente oposição entre cultura nacional e cultura alienada, aparecem aos olhos do autor como reacionárias. Evidentemente, trata-se aqui de uma resposta aos críticos do PCB que forçavam a semelhança entre as posições deste com as do Iseb. Visando separar as águas, o autor recorre a Mariátegui:

> *"É interessante constatar que posições similares à do ISEB — antiimperialismo no plano econômico, aliado a um nacionalismo restritivo no plano cultural — surgiram já na América Latina, particularmente no Peru, com o movimento aprista de Haya de la Torre em sua primeira etapa. Diante deles, o marxista Mariátegui elaborou uma linha de ação que é também válida para nós: aliança no plano político, visando a objetivos antiimperialistas e antifeudais, e crítica no plano cultural — denunciando o nacionalismo*

> *como uma posição estreita, fechada diante das mais modernas soluções científicas e antagônica ao internacionalismo proletário. Com isso, garantiremos a nossa independência no seio da unidade [...]. Poderíamos ainda lembrar que esse nacionalismo, no caso do movimento aprista inicial, desembocou, no terreno organizativo, no repúdio às formas leninistas de organização, em nome de um partido indo-americano [...]. Precisamos assim elaborar, diante de nossos aliados políticos burgueses (e não só diante dos inimigos), uma nítida e firme posição internacionalista no plano da cultura, com repercussões no plano organizativo [...]"*

Mas o internacionalismo na arte, prossegue o documento, apresenta uma peculiaridade própria. Seguindo uma argumentação lukacsiana, afirma que o reflexo artístico, para elevar-se à missão de autoconsciência da humanidade, não pode ser confundido com o cosmopolitismo abstrato. A exigência, defendida por Goethe e Lukács, de a representação artística figurar "o universal no particular", repõe o problema da *especificidade nacional* do fenômeno artístico.

Com essa formulação, o texto procura afastar-se tanto do nacionalismo estreito quanto do vanguardismo cosmopolita sem raízes.

III) O terceiro ítem do relatório, "Cultura e Política", não chegou a ser desenvolvido. Em 1972, talvez refletindo ainda a preocupação suscitada com a iniciativa congressual cancelada, Guilherme Marques elaborou um ensaio de vinte e duas páginas intitulado "Cultura e política no Brasil contemporâneo", que circulou clandestinamente entre os militantes do Partido.

A análise da atividade cultural no período 64-68 inicia-se com a constatação dos traços de continuidade com o pré-64: a tendência dos artistas em reafirmar a dimensão social e política da arte, e a tentativa, por parte dos intelectuais, de aprofundar o exame crítico da realidade nacional. No interior desse processo a esquerda obteve a "hegemonia cultural". Mas, observa o autor com agudo senso crítico, uma série de fatores trabalhava para minar esta hegemonia. A ênfase no caráter social da arte seria logo contestada pela eclosão dos movimentos vanguardistas, substituindo o realismo pela alegoria e pelo culto do irracionalismo. O pensamento social, por sua vez, caminhou para o esquerdismo na política combinado com a apologia da contracultura.

Finalmente, a crise da hegemonia aguçou-se com a presença do Estado no território da cultura. A repressão aos intelectuais progressistas após o AI-5 foi acompanhada por iniciativas na política cultural. O Estado, assim, através do Ministério da Educação e da Cultura, passou à ofensiva visando neutralizar a resistência cultural comandada pela esquerda.

Diante desse novo quadro, o texto de Guilherme Marques conclui, elegendo como contradição fundamental a luta entre, de um lado, "as correntes neutralizadoras, tanto as de base claramente reacionárias quanto aquelas fundadas em ideologias 'modernistas', voltadas para uma despolitização e desideologização do pensamento brasileiro" e, de outro, "as correntes democrático-populares e humanistas". No plano da luta ideológica, considera-se tarefa dos comunistas colaborar para a "criação de uma cultura nacional democrático-popular e progressista, capaz de recolher os mais válidos elementos de nossa própria herança e de situar-se à altura da cultura universal".

IV) O último item do relatório foi contemplado pelo texto "O clube, a cultura e os intelectuais", uma análise de catorze páginas sobre as relações entre o partido e a intelectualidade. Voltando-se para o passado, o documento critica a posição instrumentalizadora do partido perante os intelectuais e artistas. No período 1945-6, quando pela primeira vez tornou-se clara a necessidade de definir uma política cultural, o partido limitou-se a usar o prestígio e a popularidade de seus intelectuais: Monteiro Lobato escreveu então *Zé Brasil*, um folheto de propaganda para a campanha de Prestes ao senado; Cândido Portinari e Jorge Amado foram lançados a cargos eletivos. Ao invés de formular uma política cultural, os artistas e intelectuais "foram postos a fazer comando de venda de jornais na rua, cultivou-se uma imagem democrática, porém superficial e ingênua [...]".

Quando os efeitos da guerra fria chegaram ao Brasil e muitos intelectuais se retraíram, o partido, com virulência, manifestou o "seu desprezo pela intelectualidade vacilante pequeno burguesa", argumentando que "para realizar as tarefas que exigiam qualificação intelectual", o partido "tratou de forjar, internamente, alguns quadros especializados, submetidos a uma dura preparação bolchevizadora, capaz de endurecê-los e torná-los aptos a suportar todas as pressões reacionárias favorecidas pela guerra fria". A crítica continua: "ainda aqui, entretanto, o problema da elaboração de uma política cultural não foi enfrentado"; o partido "fixou sua atenção exclusivamente em seus quadros intelectuais, que desejava transformar em elementos de uma têmpera especial, mas não desenvolveu sua análise das possibilidades particulares de trabalho existentes no campo da cultura nacional e subestimou as possibilidades de mobilização da intelectualidade em geral". E o que é pior: fez apologia de "uma literatura de propaganda penetrada de ilusões românticas" e subestimou "a literatura agudamente realista e isenta de demagogia que estava sendo feita por um de seus militantes mais respeitáveis na área intelectual — o romancista Graciliano Ramos".

O período imediatamente anterior ao golpe não é abordado. Para o que vem depois, o documento restringe-se a mostrar a importância da atividade cultural: de um lado afirmando que a repressão concentrada sobre a intelectualidade é prova de sua importância política é reconhecimento do fato de ser a cultura "um terreno eminentemente subversivo"; e, de outro, demonstrando, através de dados o crescimento do número de cientistas e intelectuais no mundo moderno, constatação que serve para reafirmar a tese da ciência como força produtiva direta.

Essa argumentação é utilizada para justificar uma nova forma de organização para a intelectualidade, considerada, enfim, como uma categoria específica no interior de uma sociedade dividida em classes. E, também, para fundamentar a necessidade da política cultural: os artistas e intelectuais vinculados ao partido não devem mais se limitar à participação em suas entidades profissionais e sindicais e à difusão das palavras de ordem partidária — entre "a esfera da luta reivindicativa e a da propaganda genérica [...] acha-se o campo específico, intermediário, da *política cultural propriamente dita*".

O eixo dessa política deveria ser, de conformidade com a orientação estratégica do partido, a luta centrada nas questões nacional e democrática: "Como todo e qualquer patrimônio efetivamente nacional (inclusive o patrimônio do nosso petróleo e das nossas riquezas minerais), a cultura pertence, em última análise, ao povo [...]. É nesse ponto que, no plano cultural, o nacionalismo e a democracia se entrosam [...]".

O conjunto dos textos apresentados para o relatório sobre a situação da cultura brasileira, visando o projeto de resolução sobre política cultural, significa um momento ímpar na longa trajetória do PCB. Pela primeira vez, a definição de rumos para a política cultural surgia como necessidade básica num partido que sempre desfrutou de prestígio junto aos artistas e intelectuais, embora não soubesse exatamente como incorporar esse segmento às suas fileiras. E mais ainda: conceder autonomia a

esse setor estratégico, reconhecendo a necessidade de inventar formas novas para a sua organização, implicava romper com a "tradição" de instrumentalizar os intelectuais e artistas ou de deixá-los entregues à mera luta reivindicativa no interior de suas entidades profissionais. Insinuava-se, assim, a convicção de que este setor não é apenas uma mera fração no interior de uma informe pequena burguesia, mas uma *categoria especial* para qualquer partido que pretenda obter a hegemonia no interior de uma sociedade capitalista em rápido processo de modernização.

Lukács, Gramsci: as novas referências teóricas

Outro fato novo revelado pelos documentos analisados é a forte presença das idéias de G. Lukács servindo de referência básica para a formulação da política cultural. Desde o pré-64 o pensador húngaro já era conhecido por alguns intelectuais comunistas, mas foi a partir de 64 que sua obra foi traduzida e divulgada amplamente.[18]

Lukács foi uma apaixonante descoberta para os intelectuais empenhados na renovação do movimento socialista. O seu pensamento adaptava-se perfeitamente às necessidades do momento. Desde as *Teses de Blum*, de 1928, Lukács defendia a política de alianças, a necessidade de fortalecer a frente democrática contra o fascismo; eram, portanto, teses semelhantes àquelas defendidas pelo PCB naquele momento. No plano da cultura, esta visão tinha como desdobramento a defesa da *herança cultural* — tese cara a Lênin e Lukács — e a conseqüente transposição da política de *frente única* no trabalho com os intelectuais e artistas.

Além disso, a sofisticada teoria estética de Lukács servia também para um ajuste de contas com o passado. A defesa do realismo como *método*, por exemplo, servia para contrapor o "realismo crítico" àquela caricatura conhecida como "realismo socialista" que, além de ter trazido constrangimentos inesquecíveis a muitos escritores que acabaram por abandonar o Partido, deixou diversos exemplos de má literatura. Quanto aos constrangimentos, o caso Raquel de Queiroz é o mais conhecido de todos: um de seus romances foi censurado pela direção do partido, proibido de ser editado, e objeto de um verdadeiro inquérito policialesco que cobrava da então jovem autora comunista a ausência de "romantismo revolucionário" e de "heróis positivos". Quanto à má literatura, basta lembrar *Os subterrâneos da liberdade* de Jorge Amado, com sua visão maniqueísta e seus personagens estereotipados.

O ajuste de contas com o passado envolvia também a autocrítica do CPC, relativa ao evidente descompasso entre a arte panfletária e nacionalista, com sua indiferença pela herança cultural humanista e progressista existente no país, e desprezo pela "alienada" cultura universal. O antileninismo dessa perspectiva encontrava na densa argumentação de Lukács um sólido reforço crítico. Sua teoria sobre o realismo servia para resgatar o patrimônio humanista e progressista de nossa melhor tradição cultural, impedindo, assim, o isolamento dos marxistas no *front* cultural.

Além do ajuste de contas com o passado recente do PCB, as idéias do pensador húngaro serviram para a crítica da vaga irracionalista. O pensamento social, refletindo os influxos da contracultura, desenvolveu-se entre intelectuais oposicionistas, tradicionalmente situados à esquerda, deixando desarmados os militantes comunistas diante dessa onda contestadora que, para muitos, confundia-se com o próprio marxismo.

Na literatura, a vaga irracionalista implicou o abandono das preocupações sociais e da figuração realista. Mas a crítica literária, por envolver julgamentos estéticos sempre problemáticos, não é o local mais apropriado para se travar, apressadamente, a luta ideológica. Por isso, a tentativa de transformar a teoria estética de Lukács em arma de combate nem sempre deu bons resultados.

Lukács, finalmente, foi lembrado como referência teórica para a crítica ao obreirismo basista praticado pela Igreja católica e alguns grupos de esquerda, cuja tendência teórica sinalizava uma prática política esquerdista que despreza a participação institucional (Parlamento, sindicato etc.); e, no plano cultural, expressa-se na valorização acrítica da "cultura popular".

O retorno do obreirismo na década de 1970 tornou-se o centro da batalha política e cultural no interior da oposição de esquerda ao regime militar. Em torno desta questão, os comunistas e algumas áreas de influência da Igreja católica travaram um diálogo de surdos. Dada a importância histórica dessas duas grandes organizações — Partido Comunista e Igreja — que sempre rivalizaram no trabalho de educação e nas questões específicas da cultura, faremos, a seguir, um breve comentário sobre o assunto.

O obreirismo é um velho conhecido do movimento comunista internacional, tendo se manifestado também em vários momentos da história do PCB.[19]

A volta em grande estilo do obreirismo no interior do movimento operário brasileiro configurou-se a partir de 1972-1973. Impulsionado pela Igreja católica, revestia-se de um referencial teórico inspirado na pedagogia de Paulo Freire e na utilização *ad libitum* de fragmentos de Gramsci.

A "teologia da libertação", posta em prática pelas comunidades eclesiais de base, buscava uma aproximação com o povo, partindo do princípio de que não se deve impor nada à classe operária, pois os trabalhadores conhecem melhor do que ninguém a sua realidade etc. A crença no saber próprio dos trabalhadores orientou a política cultural das comunidades eclesiais de base da Igreja católica. Os trabalhadores foram, assim, incentivados a escrever e revelar a sua verdade. Tema pouco estudado pela literatura especializada, as formas de auto-expressão operária, nascidas a partir dessa interferência externa, manifestaram-se de diferentes modos:

I) Além dos relatos sobre as greves ocorridas na década de 1970, dezenas de textos narraram as tentativas de organização operária no interior das fábricas, a história de vida de trabalhadores oriundos do campo etc;

II) Surgiram, ainda, algumas tentativas mais elaboradas de compreensão do mundo fabril. Os operários, nesses textos, procuravam investigar as ligações internacionais da fábrica em que trabalhavam, sua política gerencial e de relações humanas etc. Dessas tentativas nasceram alguns ensaios de pesquisa-ação: a autopesquisa feita através de questionários e depoimentos;

III) Finalmente, o incentivo chegou também às atividades artísticas. Surgiu, então, uma intensa produção cultural sob a forma de cordel, poesias impressas em folheto, músicas, peças de teatro etc., cuja intenção básica era a de denunciar as condições de vida no interior da fábrica.

Essas formas de expressão artística, segundo a posição defendida pelos comunistas, revelam duas características básicas: 1) elas se inserem naquilo que Lênin chamava de "literatura de denúncia", "literatura de denúncia econômica" e "literatura de agitação"; 2) nelas, é difícil determinar com precisão o que é "autenticamente" operário e o que é feito por setores da pequena burguesia *para* a classe operária; ou, ainda, o que é feito por militantes operários procurando corresponder às expectativas de seus aliados intelectuais. De qualquer forma, essas manifes-

tações artísticas eram apresentadas como "cultura popular" e, não raro, sua justificativa teórica reivindicava o conceito gramsciano de *nacional-popular*.

A polêmica de Lênin contra a *proletkult*, retomada e desenvolvida por Lukács na década de 1930 em seus comentários aos "romances proletários" de E. Ottwalt e W. Bredel, forneceu uma sólida referência teórica para os comunistas contrastarem sua aspiração de uma literatura verdadeiramente realista com o velho naturalismo travestido com roupagens operárias.

A crítica dos comunistas à política cultural basista praticada pela Igreja católica, expressa sobretudo em artigos da imprensa clandestina e através de palestras, pode ser resumida, em poucas palavras, na seguinte idéia de extração leninista-lukacsiana: absolutizar o particularismo operário significa virar as costas para o universal — a existência de uma verdade objetiva válida para todos. Ao fazer finca-pé no particularismo, o obreirismo apenas reforça os limites em que foi confinada uma parcela da população despojada da riqueza material e da cultura, impedindo, portanto, seu acesso a uma visão totalizante. Tanto na política como na cultura, o resultado do obreirismo é o isolamento da classe operária, o confinamento no gueto.

Nessa perspectiva crítica, não havia diálogo possível entre as políticas culturais praticadas pela Igreja e pelo PCB. Os comunistas, tradicionais críticos do obreirismo, posicionavam-se a favor da luta institucional pela alfabetização, escola pública etc., como a forma adequada de possibilitar à classe operária o acesso à cultura universal.

Quanto a Gramsci, os comunistas, na fase terminal do Partido, fizeram uma leitura diferente, trazendo para primeiro plano o papel dos intelectuais como organizadores da cultura. A filiação de Gramsci a Lênin ou à pedagogia de Paulo Freire foi o ponto central da disputa teórica envolvendo os comunistas e os setores progressistas da Igreja católica.[20]

A tentativa de desenvolver uma política cultural inspirada em Lukács fracassou. A repressão dos anos 74-75 e o exílio foram fatores que isolaram o PCB. A partir de 1978, quando da decretação da anistia, a direção partidária voltou ao país dividida por conflitos inconciliáveis. Além disso, encontrou o movimento operário ocupado pelos diversos agrupamentos de esquerda e pelos setores ligados à Igreja que confluíram para a criação do Partido dos Trabalhadores.

Mas, antes disso, diversos fatores haviam contribuído para o isolamento cultural dos comunistas. Tais fatores, entretanto, não só colaboraram para tirar da cena os comunistas como atingiram toda a esquerda.

Estado, indústria cultural e hegemonia

O isolamento cultural da esquerda teve como cenário uma fase de desenvolvimento econômico acelerado e a presença de dois processos convergentes: a intervenção estatal no mundo da cultura e o pleno desenvolvimento da indústria cultural.[21]

A ditadura, em seu primeiro momento, reprimiu basicamente o dispositivo militar-sindical que formava a base de sustentação do governo Goulart e implementava a campanha pelas reformas de base. A pequena burguesia, como vimos anteriormente, gozou de uma certa liberdade que se expressou diretamente na esfera cultural. Com o AI-5, entretanto, o regime passou a reprimir diretamente este segmento da sociedade que não só comparecia aos espetáculos artísticos contestadores como, também, apoiava direta ou indiretamente os preparativos para a guerrilha urbana.

A escalada repressiva em alguns poucos anos desmantelou os agrupamentos armados. A resistência cultural, ameaçada e censurada, rapidamente se desestruturou. Nesse momento, o "vazio cultural" passou a ser ocupado por uma inesperada e agressiva intervenção do Estado. Os ensaios de política cultural do regime, agora, ganham alento através de uma série de órgãos estatais: a Embrafilme, o Instituto Nacional do Cinema, a Funarte, o Instituto Nacional do Livro etc. Esse processo teve como coroamento, em 1975, a formulação da Política Nacional de Cultura, estabelecida pelo Mec.

Desenvolveu-se, então, com inesperado vigor o processo de "integração nacional" promovido pelos meios de comunicação de massa. A Embratel, fundada em 1965, e o Ministério da Comunicação, criado em 1967, foram órgãos elaborados sob o prisma da "segurança nacional". No início dos anos 70, passaram a operar a todo vapor. Consolidaram-se então as redes nacionais de televisão e, em especial, a Rede Globo.

Outra presença decisiva — a costurar a ligação entre Estado e indústria cultural — foi o desenvolvimento das agências de publicidade. Segundo o estudo de Maria Arminda do Nascimento Arruda, o Brasil, em 1974, tornou-se o sétimo mercado de propaganda do mundo. E, como o Estado é um dos principais anunciantes e, portanto, um dos principais financiadores dos órgãos de difusão cultural, o capitalismo monopolista de Estado passava a controlar e influir decisivamente no mundo da cultura.[22]

Por outro lado, a indústria cultural instalou-se definitivamente em nosso país, com a criação de um "mercado de bens simbólicos", segundo demonstrou Renato Ortiz no livro *A moderna tradição brasileira* — um inventário detalhado da explosão deste mercado que incluiu a produção de livros, revistas, jornais, discos etc.

Neste contexto a esquerda passou por uma experiência inédita: até então, ela agia com desenvoltura e quase sem concorrência no campo cultural; depois, a intervenção do Estado não só censurava como também neutralizava sua ação ao cooptar intelectuais e artistas.

Um exemplo das novas condições foi vivido pelo meio teatral. O antigo pólo de resistência contra o golpe foi desmantelado após o AI-5 com a fuga de muitos ativistas para o exílio. Os artistas, então, se separaram: parte deles foi fazer teatro amador nos bairros da periferia; outros enquadraram-se na reorganização das companhias teatrais, feitas a partir de uma ótica empresarial; finalmente, o setor mais expressivo foi atraído pelo fascínio exercido pelas novelas brasileiras, um produto cultural de massa exportado para diversos países.

Esta última alternativa atingiu diretamente muitos artistas que gravitavam em torno do PCB, desanimados com as perspectivas existentes e já cansados de atuar exclusivamente no circuito fechado de um público pequeno burguês politizado. Almejavam com isso não só a sobrevivência material confortável, como também a possibilidade de atingir o "grande público", levando a ele "mensagens" progressistas, mesmo que estas convivessem, em situação desvantajosa, com o *merchandising* de produtos, a censura e a autocensura. E, pior de tudo, o trabalho de Sísifo: o esforço incessante de reescrever continuamente os capítulos de acordo com as pesquisas do Ibope sobre a reação do público. Este último ponto, aliás, é uma forma degradada e imprevista de aplicação das técnicas brechtianas para romper com a passividade do público através de sua intervenção no desfecho dos enredos teatrais. O que no "teatro épico" era, originalmente, um exercício destinado a despertar a consciência do espectador, tornou-se uma camisa de força para tolher a liberdade de criação e fazer do autor um prisioneiro da opinião manipulada do grande público, sempre hostil a situações novas e imprevistas que pudessem abalar seus mecanismos de defesa e seus preconceitos arraigados.

Muitos teatrólogos de valor, como Gianfrancesco Guarnieri, em arroubos de ingenuidade, chegaram a afirmar que as novelas da Globo

enfim realizaram o projeto do CPC de fazer uma arte para o povo. Um outro autor, formado pelo CPC, Arnaldo Jabor, escrevendo a respeito da televisão brasileira, reproduziu com aprovação o comentário de Albino Castro Filho, diretor executivo de jornalismo do SBT ao comparar o noticiário sensacionalista e mundo-cão do programa *Aqui agora* com as novelas da Globo: "queremos realizar o conceito de nacional-popular em Gramsci"; já a novela da Globo, afirmou com desdém, "é lukacsiana, puro realismo crítico narrativo".[23]

Os novos tempos, marcados pela confusão ideológica e pela cooptação, fizeram-se acompanhar de um "realismo" resignado, do qual são exemplos essas e outras falas de velhos combatentes cansados de guerra.

A alteração da correlação de forças logo se fez sentir também em regiões estratégicas, como as editoras e os jornais. As editoras de esquerda definharam rapidamente. Não só não resistiram à concorrência do grande capital, agora presente no setor, como também ao complexo sistema de distribuição monopolizado, sem o qual o livro não chega às livrarias.

Os jornais socialistas, por sua vez, foram pouco a pouco desaparecendo ou permanecendo semiclandestinos. A ação agressiva da imprensa burguesa, atraindo os intelectuais da universidade e isolando aqueles que permaneceram vinculados aos órgãos alternativos, teve um efeito fulminante para romper os elos da esquerda com a divulgação cultural. Isto porque, como já observou Umberto Eco, o prestígio de um intelectual hoje não é mais dado pelo vigor de sua obra, mas pela sua exposição na mídia. A íntima ligação entre as grandes editoras e os jornais passou a determinar não só o prestígio conferido a este ou àquele intelectual, como também atingiu a própria seção de "resenhas", um espaço quase sempre monopolizado pelas editoras poderosas. Na nova realidade, a esquerda foi rapidamente isolada e a hegemonia burguesa impôs seus valores ao "senso comum" dos intelectuais e artistas.

Em tal contexto, a própria avaliação do passado fica comprometida. O conteúdo revolucionário das lutas antiimperialistas do pré-64 ("o maior movimento de massas da história nacional") tem sido constantemente subestimado. Nas questões culturais, os reflexos dessa subestimação podem ser apreciados com nitidez num artigo de autoria de um grande intelectual, o erudito Sergio Paulo Rouanet.[24] Segundo ele, a indústria cultural brasileira, além de legitimar-se pelas leis do mercado,

tem a peculiaridade de apoiar-se no nacional-popular, expresso, por exemplo, nas novelas da Globo, um produto nacional de ampla ressonância popular. O nacional-popular, aqui, ressurge como caricatura do passado, mas, como toda caricatura, apresenta uma "força reveladora". Haveria, segundo o autor, "afinidades estruturais importantes entre a autolegitimação nacionalista e populista da indústria cultural brasileira e as antigas bandeiras nacionalistas e populares".

A questão do nacional-popular, para Rouanet, é tributária do paradigma "historista", forma de pensar geralmente defendida pela direita, que rejeita o universal e exalta o particular (raça, estamento etc.). Já o "historista" de esquerda "combate o universal, porque o vê como agente da dominação. Ele se considera um rebelde, e expulsa o universal como quem expulsa um batalhão de 'marines'".

A analogia não goza de boa reputação na lógica dialética e, certamente, sua convivência não é nada pacífica com as categorias da particularidade e da universalidade. Por ser um procedimento abstrato e a-histórico sucumbe com facilidade às aproximações forçadas e arbitrárias e às generalizações indevidas. É o caso dessa estranha junção do nacionalismo fascistóide da direita com a luta antiimperialista da esquerda. Além disso, tal expediente força a unidade no interior desta última (como se Iseb e PCB, para dar um exemplo, pensassem da mesma forma). No caso específico da política cultural dos comunistas — como vimos a propósito dos textos de Ferreira Gullar, Carlos Nelson Coutinho, da crítica ao "basismo" da Igreja etc. — não havia essa rejeição do universal e, diga-se de passagem, homenageando os heróis da luta antiimperialista, quem enfrenta um batalhão de *marines* não combate um universal, mas um particular empenhado em dominar outros particulares.

Finalmente, a analogia construiu uma outra caricatura ao fazer do internacionalista proletário Gramsci um tacanho ideólogo nacionalista a serviço da legitimação da indigente indústria cultural brasileira...

A reiterada associação entre nacionalismo e nacional-popular é um equívoco talvez explicável pelo fato de as obras de Gramsci terem sido publicadas na Itália no pós-guerra, momento em que o país estava empenhado na reconstrução nacional, bem como pela instrumentalização de suas idéias pelo PCI, partido às voltas com a busca de um caminho próprio para realizar a transição socialista.

A defesa do nacional-popular surge, no pensamento gramsciano, como momento necessário de afirmação nacional a ser negado, em um plano superior, por um novo internacionalismo proletário. Tanto o inter-

nacionalismo abstrato, representado pela Igreja, quanto o nacionalismo, foram criticados por Gramsci. Contra este último escreveu:

> *Mas uma coisa é* ser *particular, outra é* pregar *o particularismo. Aqui reside o equívoco do nacionalismo [...]. Ou seja, nacional é diferente de nacionalista. Goethe era "nacional" alemão, Stendhal "nacional" francês, mas nenhum dos dois era nacionalista. Uma idéia não é eficaz se não for expressa de alguma maneira, artisticamente, isto é, particularmente. Mas um espírito é particular na medida em que é nacional? A nacionalidade é uma particularidade primária; mas o grande escritor se particulariza ainda entre seus conterrâneos e esta segunda "particularidade" não é o prolongamento da primeira. Renan, enquanto Renan, não é absolutamente uma conseqüência* necessária *do espírito francês; ele é, com relação a este espírito, um evento original, arbitrário,* imprevisível *(como diz Bergson). Mas, não obstante, Renan permanece francês, do mesmo modo como o homem, mesmo sendo homem, continua a ser um mamífero; mas seu valor, como o do homem, reside precisamente na sua diferença para com o grupo de onde nasceu.*[25]

Cultura e mercado

Para os marxistas adeptos da democracia como caminho natural para o socialismo, o fim da ditadura militar reservava uma amarga surpresa. Enquanto reinava o "obscurantismo", a repressão e a censura, a esquerda era presença ameaçadora, e a cultura, como diziam os comunistas, "um terreno eminentemente subversivo"; o advento da democracia revelou, como num pesadelo, ser este o regime ideal para o pleno domínio ideológico da burguesia. O Estado, chamado a intervir na questão cultural, logo se afastou, deixando a legitimação ideológica entregue às leis impessoais do mercado e à lógica da indústria cultural.

Mas a questão de fundo, evidentemente, não se restringe à forma de governo. Trata-se, em poucas palavras, da tardia realização, em nosso país, daquela terceira fase da história do capitalismo que Ernest Mandel[26] chamou de fase do capital multinacional, baseada não mais na produção mecânica de motores a vapor (capitalismo mercantil), e nem na produção mecânica baseada em motores elétricos e de combustão (etapa imperialista). A partir da década de 1960, com a disseminação da eletrônica e dos computadores, o capitalismo consolidou sua terceira revolução tecnológica. E agora, a esfera cultural e artística, totalmente envolvida pela mercantilização, deixou paulatinamente de ser um campo à parte dentro da vida social.

A forte presença da esquerda, portanto, só se manteve enquanto a cultura continuava sendo um espaço ainda não totalmente subjugado pela lógica mercantil. Naquele momento, ela permanecia como um reduto, um pólo de resistência contra os efeitos desumanizadores da lógica do capital imiscuindo-se na convivência entre os homens. Quando, porém, graças à informática, a produção e circulação de informações passaram a ser o elemento estratégico da reprodução do capital multinacional, a esfera cultural tornou-se parte integrante desse processo.

Ocorreu, então, uma mudança na *função social da cultura*. Jameson, retomando a periodização proposta por Mandel, analisa o sentido da mudança funcional da cultura. Até então, diz ele, os teóricos afirmavam a "quase autonomia" do domínio cultural, pairando sobre a vida material seja como aceitação resignada ou crítica apaixonada. "A pergunta que hoje devemos fazer-nos" — diz Jameson — é se esta 'quase autonomia' foi ou não destruída precisamente pela lógica do capitalismo avançado".[27] E isso não é uma mera atualização da antiga tese sobre o fim da cultura, mas o momento da perda de sua autonomia dentro de um processo de fusão de capital e cultura. Estaríamos, assim, diante "de uma prodigiosa expansão da cultura no domínio do social, até o ponto em que não resulta exagerado dizer que, em nossa vida social, tudo — desde os valores mercantis e o poder estatal até os hábitos e as próprias estruturas mentais — se convertem em cultura de um modo original e ainda não teorizado".[28]

A modificação na função social da cultura deixou desnorteada a esquerda em todos os países do mundo. O próprio Jameson afirma a este propósito:

> *em relação à política cultural, não existe hoje uma só teoria de esquerda que tenha sido capaz de prescindir da idéia, expressada de um modo ou outro, de uma distância estética mínima, isto é, da possibilidade de situar a ação cultural fora do ser compacto do capital e utilizá-la como um ponto arquimediano de apoio a partir do qual se desfere o ataque ao próprio capitalismo.*[29]

O desaparecimento do "ponto arquimediano" (expressão tão cara a Lukács e seus discípulos!) é uma hipótese pessimista que acredita no triunfo definitivo do controle da vida societária e na completa ideologização da cultura administrada. A hipótese, de qualquer forma, se funda-

menta nas transformações da base material da sociedade, transformações ainda em curso, impulsionadas pelo ritmo frenético da informática. Nesse fluxo contínuo, o fechamento total promovido pelo casamento entre a cultura e o capital pode ser apenas uma impressão passageira, desmentida futuramente pelas novas e imprevisíveis brechas de onde a cultura, redescobrindo um novo "*ponto arquimediano*", poderá voltar a denunciar os efeitos desumanizadores da lógica do capital.

A situação brasileira está ainda longe do pretendido fechamento dos horizontes críticos da cultura. Aqui, o processo de globalização coexiste com as desigualdades regionais e com uma escandalosa distribuição de renda. Em meio a tantos contrastes e contradições, o espaço continua aberto para uma resistência cultural que expresse a nossa particularidade. O caráter nacional e popular de uma cultura anti-capitalista continua tendo vigência, embora de modo diferente daquele até então conhecido.[30]

O que está verdadeiramente em crise são as antigas formas de luta visando a conquista da hegemonia. Os pequenos jornais semi-clandestinos há muito perderam o papel de "organizador" da vontade coletiva. As editoras socialistas viram o seu campo de atuação restringido não só pela concorrência do grande capital como também pela nova realidade em que a imagem parece predominar sobre a palavra escrita. Quando se olha para trás pode-se ver o que havia de generoso e ingênuo nos ativistas dos CPCs, que procuravam competir com o rádio e a televisão, ou, ainda, nas muitas tentativas de alfabetização conscientizadora correndo ao lado do sistema oficial de ensino. A perda da hegemonia cultural por parte da esquerda brasileira é, assim, plenamente compreensível, bem como sua atual perplexidade.

O capitalismo triunfante em escala planetária após a derrocada do "socialismo real" pode, agora, ampliar a mercantilização dos produtos materiais e culturais. No plano ideológico, essa vitória momentânea consagrou como verdade indiscutível a "superioridade" do mercado (como esfera ideal para regular o intercâmbio entre os homens) em relação ao planejamento estatal (seja o praticado no "socialismo real", seja o ensaiado nos países subdesenvolvidos). Esta regulação via mercado, como já ensinava a economia política clássica, é *empírica* (e, portanto, não *racional*, como diria Marx) e serve para perpetuar o atomismo e o individualismo no interior da vida social, refletindo-se, conseqüentemente, tanto na esfera política (afirmação das "minorias") quanto na vida cultural. Os fragmentos e pastiches da arte moderna, a diluição da história num presente contínuo, a desreferencialização do real, a desmaterialização da

economia, a morte do sujeito, a rejeição da totalidade, a negação da razão, o ceticismo e o relativismo, a despolitização da vida social e da arte etc., são fenômenos que, a seu modo, reproduzem a vitória do mercado no mundo contemporâneo.

Essas novas formas de pensamento, voltadas para a destruição do ideário de emancipação humana inaugurado pelo Iluminismo, afastaram a intelectualidade e o mundo artístico da influência marxista. Assistimos, hoje, já com certo atraso, o triunfo do movimento de idéias conhecido como "pós-modernismo" e o conseqüente refluxo do marxismo, perplexo ainda com esse inesperado ressurgimento do velho irracionalismo. Inesperado? Ressurgimento do velho irracionalismo? Bem, aqui há uma novidade ainda não plenamente absorvida. O pós-modernismo, em linhas gerais, é um desdobramento da contracultura, porém sem o caráter contestador desta. Os teóricos lukacsianos do PCB, como vimos, haviam interpretado a eclosão do irracionalismo em 68 e nos anos seguintes como uma forma *regressiva* de pensamento em oposição ao progresso social, fórmula anteriormente utilizada para criticar a vaga existencialista no pré-64. Nesse sentido, apenas atualizavam a tese central de Lukács em *A destruição da razão*. Mas, desta vez, o fenômeno apresenta contornos novos: o pós-modernismo, como mostrou Jameson, é "a lógica cultural do capitalismo tardio", um fenômeno específico, moderno, perfeitamente entrosado com o progresso social instaurado pelo movimento do capital, uma expressão, portanto, em perfeita consonância com os tempos atuais, e não uma tendência regressiva.

Perante essa situação nova, a esquerda enfraquecida debate-se com a necessidade de reinventar o fazer político para, assim, poder voltar a disputar a hegemonia com os apologistas conscientes ou inconscientes da mercantilização. A luta no plano das idéias nunca foi tão necessária como nesses tempos marcados pela vitória do mercado globalizado e de uma hegemonia apoiada diretamente na racionalidade programada da indústria cultural e, indiretamente, por formas de pensamento sofisticadas que, com seu relativismo cético, cultuam o irracionalismo e a fragmentação. Estamos, aqui, perante dois movimentos aparentemente contraditórios: a internacionalização do mercado e seu reflexo distorcido no plano cultural, reflexo que surpreendentemente produz, na política, a afirmação das especificidades irredutíveis das "minorias" e, no imaginário, o culto da fragmentação — justamente no momento de consolidação da totalidade, enfim tornada realidade visível graças ao mercado internacional e à informática.

NOTAS

[1] Com o título "Declaração sobre a política do Partido Comunista Brasileiro", o texto foi reproduzido na antologia *PCB: vinte anos de política*, S. Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

[2] *Cf.* Nelson Werneck Sodré, "O post-modernismo", in *Literatura*, nº 2, 1946, p. 6. Vale a pena reproduzir o sentido atribuído pelo autor à ruptura ocorrida após 1930: "Quando se verificar, e é fácil fazê-lo, quanto havia de postiço, de artificial, de ornamental e vazio na atividade literária anterior, avaliaremos bem como o traço nacional no romance foi uma característica séria e marcante. Será uma trivialidade, sem dúvida, afirmar que nenhuma obra de arte deixa de trazer a marca de sua época e de seu meio. Ainda quando a criação seja tão universal quanto poderosa na tradução do que há de comum no homem de todas as latitudes e de todas as eras, essa universalidade provém, essencialmente, do que existe nelas de regional, de particular, de conseqüente, de derivado de um certo tempo e de um certo meio" (pp. 6-7).

[3] Sobre esse período consulte-se Leandro Konder, *A democracia e os comunistas no Brasil* (Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1980) e Dênis de Moraes, *O imaginário vigiado. A imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil (1947-53)*. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1994. Para uma visão panorâmica dos impasses da política cultural dos comunistas ver Martin Cezar Feijó, *O que é política cultural*, S. Paulo, Ed. Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 3. ed., 1986. A pesquisa mais abrangente e completa foi feita por Antonio Albino Canelas Rubim: *Partido Comunista, cultura e política cultural*, USP, ms., 1986.

[4] *Cf.* entrevista de Ismail Xavier ao *Jornal da Usp*, "Brasil tem a cara que Vargas lhe deu", 26/6/95, p. 7.

[5] *Cf.* Jacob Gorender, *Combate nas trevas*, S. Paulo, Ed. Ática, 3. ed., 1987, p. 249.

[6] Roberto Schwarz, "Cultura e política, 1964-1969", *in O pai de família e outros estudos*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1978, p. 89. Sobre a agitação política e cultural do período ver Marcelo Ridenti, *O fantasma da revolução brasileira*, S. Paulo, Ed. da Unesp, 1993.

[7] Roberto Schwarz, *op. cit.*, p. 62.

[8] Edelcio Mostaço, *Teatro e política: arena, oficina e opinião. Uma interpretação da cultura de esquerda*, S. Paulo, Proposta Editorial, Ltda., 1982, pp. 78-9.

[9] Sobre as divergências teóricas da esquerda relativas à interpretação do golpe de 64, consulte-se Celso Frederico (org.), *A esquerda e o movimento operário. A resistência à ditadura*, vol. I, S. Paulo, Editora Novos Rumos, 1987.

[10] *Cf.* Ferreira Gullar, *Vanguarda e subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2. ed., 1977, p. 13.

[11] *Cf.* Roberto Schwarz, *Que horas são?*, S.Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1987, p. 33.

[12] *Op. cit.*, p. 133.

[13] *Cf.* Edelcio Mostaço, *op. cit.*, pp. 80-1.

[14] Sobre a evolução do teatro de Arena e as peças citadas ver a análise competente de Cláudia de Arruda Campos, *Zumbi, Tiradentes*, S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1988.

[15] A preocupação com o público dos espetáculos teatrais foi objeto, na época, de um texto do teatrólogo comunista Fernando Peixoto. Cf. "O público, esse desconhecido" *in Revista Civilização Brasileira, Caderno especial 2, Teatro e realidade brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.

[16] *Cf.* "A guinada de José Celso", entrevista a Tite de Lemos, in *Revista Civilização Brasileira*, *op. cit.*, pp. 116-7.

[17] Oduvaldo Vianna Filho, "Um pouco de pessedismo não faz mal a ninguém", in *Revista Civilização Brasileira*, *op. cit.*, p. 74.

[18] Ver, a propósito, Celso Frederico "A presença de Lukács na política cultural do PCB e na Universidade", in João Quartim de Moraes (org.), *História do marxismo no Brasil*, vol. II, Campinas, Ed. da Unicamp, 1995.

[19] Salomão Malina, o último secretário-geral do Partido, afirmou, em entrevista, que o obreirismo no Brasil não nasceu espontaneamente no interior da classe operária, sendo, ao contrário, "*uma contrafação ideológica de origem pequeno-burguesa*": — "O operário, até por instinto de classe, intui o valor da teoria, do intelectual, para a luta de classe. A pequena burguesia, mesmo a revolucionária, ao contrário, desenvolve com enorme freqüência uma concepção anti-intelectual — o irracionalismo esquerdista é desenvolvido geralmente a partir de um eixo ideológico pequeno burguês" Cf. "Problemas históricos do PCB", entrevista com Salomão Malina in *Temas de ciências humanas*, S. Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, nº 10, 1981, p. 38.

[20] Os caminhos permaneceram separados, com prejuízo de ambas as partes. Distanciados do trabalho de base da Igreja, os comunistas atuaram prioritariamente no interior do sindicalismo, em discutíveis alianças. Depois de algum tempo, foram marginalizados por seus antigos aliados e postos para fora de muitas entidades. A Igreja católica, por sua vez, assistiu passivamente seus quadros migrarem para o Partido dos Trabalhadores, enquanto as bases eram ganhas rapidamente pelas seitas evangélicas.

[21] Ver, a propósito, Sérgio Miceli (org.), *Estado e cultura no Brasil*, S. Paulo, Ed. Difusão Européia do Livro, 1984; Renato Ortiz, *A moderna tradição brasileira*, S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1988; e José Paulo Netto, "A autocracia burguesa e o 'mundo da cultura'", *in Ditadura e serviço social*, S. Paulo, Ed. Cortez, 1991.

[22] Maria Arminda do Nascimento Arruda, *A embalagem do sistema. A publicidade no capitalismo brasileiro*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1985.

[23] Arnaldo Jabor, "Investigação sobre a revolução mexicana na TV", in *Folha de S. Paulo*, 22/6/91.

[24] Cf. Sergio Paulo Rouanet, "Nacionalismo, populismo e historismo", in *Folha de S. Paulo*, 12/3/88.

[25] *Cf.* A. Gramsci, *Os intelectuais e a organização da cultura*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2. ed., 1978, p. 82.

[26] Ernest Mandel, *O capitalismo tardio*, S.Paulo, Ed. Abril, 1982.

[27] Frederic Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Ed. Paidós, 1984, p. 106.

[28] Frederic, Jameson, El posmodernismo..., *op. cit.*, pp. 106-7.

[29] Frederic, Jameson, El posmodernismo..., *op. cit.*, p. 107.

[30] Quem duvidar dessa possibilidade deve ler o melhor romance brasileiro publicado nas últimas décadas: *Os desvalidos*, de Francisco J. C. Dantas, S. Paulo, Companhia das Letras, 1993. A surpreendente força do regionalismo, retomado pelo olhar culto e moderno do autor, contradiz aqueles que acreditam na vitória definitiva da globalização e no colapso do nacional e do popular como bases da criação cultural.

7
MARXISMO, CULTURA E INTELECTUAIS NO BRASIL

Antônio Albino Canelas Rubim

Desenvolver um itinerário interpretativo de temas tão expansivos e simultaneamente gelatinosos como marxismo, cultura e intelectuais, apesar de circunscritos ao espaço Brasil, aparece, de imediato, como um desafio (quase) intransponível. O exercício parece mesmo impossível. O itinerário solicita e exige mesmo, em sua imanência, que a tessitura da análise se realize em um ponto focal proveniente da intersecção destes temas complexos, proliferantes e de difícil delineamento. Esboçar — ainda que em modalidade preliminar — algum lugar de intersecção, condição fundante de possibilidade e viabilidade da análise, obriga, em um primeiro movimento, demarcar os temas anunciados em limites que, não os dilacerando, balizem a trilha de interpretação.

Em tempos de crise o marxismo, se se pretende vivo, deve instalar-se no território da polêmica. Aliás, o austro-marxista Max Adler há muito já pressentira que só a interlocução crítica e continuada com as correntes mais contemporâneas de pensamento poderia dar vida ao marxismo, permitir sua constante atualização. Reconhecer como indispensável este debate, seja para o desenvolvimento ou — inevitável acrescentar — para a superação do marxismo implica em admitir, sem mais, a polêmica no interior mesmo do marxismo. Ou, mais precisamente, a existência legítima de marxismos.

Em medida razoável, a atual crise do(s) marxismo(s) deriva não só ou principalmente de sua condição de corrente de pensamento, mas

decorre da articulação, reivindicada pelo próprio marxismo, entre teoria e prática, e, por extensão, das práticas desenvolvidas em nome do marxismo. Em suma, parece inconseqüente qualquer trajetória analítica do marxismo que abstraia esta sua dimensão compósita e política.

No Brasil a história do marxismo se desenrolou dentro deste "padrão de normalidade". O marxismo enquanto corrente de pensamento coexistiu quase sempre intimamente ligado a desdobramentos práticos e partidários. Durante parte significativa de sua história brasileira, o marxismo teve existência simbiótica com o Partido Comunista do Brasil (PCB). Desde 1922 até, pelo menos, 1956, somente pequenos grupos inspirados em Trótski e alguns intelectuais esparsos rivalizaram muito timidamente com o quase monopólio marxista do Partido Comunista. A crise aberta no PCB, no ano de 1956, em conseqüência da denúncia dos crimes de Stálin efetuada por Kruchev no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e o desenvolvimento político-cultural da sociedade brasileira na década de 1950, permite uma ruptura do (quase) monopólio e o surgimento de inúmeros pólos de irradiação do(s) marxismo(s), cada vez mais plural, no Brasil. Por volta de 1968, o Partido Comunista que já não detém o monopólio do marxismo parece mesmo perder a hegemonia de sua produção e difusão nas terras brasileiras. Quando a abertura política pós-ditadura possibilita a livre manifestação das idéias e da política, o(s) marxismo(s) aparece(m) em diferenciados *locus* sociais, sem hegemonias que não possam ser facilmente questionadas.

A trajetória do marxismo, esboçada sinteticamente, sugere, para o mal e para o bem, o significado do Partido Comunista para sua história brasileira, mas assinala igualmente a não-identidade plena entre marxismo e PC no Brasil, especialmente na temporalidade mais recente. Ainda assim e tomando em conta os riscos contidos nesta opção, pretende-se, em uma delimitação primeira, trabalhar a intersecção marxismo, cultura e intelectuais no Brasil na remissão do marxismo prioritariamente em relação ao Partido Comunista. Obviamente esta é apenas uma das alternativas possíveis de itinerário, mas talvez venha a ser uma das mais fecundas na apreensão da complexidade e das tensões da temática insinuada no título deste texto.

Um segundo tema emerge neste preâmbulo: o tema da cultura. Temática escorregadia, a começar por sua própria delimitação, ela acena com uma infinidade de trajetórias — plausíveis ou não — de serem trilhadas — e, em contigüidade, inúmeras armadilhas. A concepção tradicional oriunda do latim *colere* (cultivar) implica cultura *animi*, no ato de

cultivar o espírito (como se cultiva uma planta, denunciando a origem "agrária" da noção) e auto-educação do indivíduo. A ressonância individual desta acepção conceitual dificulta seu acionamento em um itinerário de análise eminentemente social. A amplitude do conceito esboçado na operação antropológica ao colocá-lo como mediação entre homem e natureza, abrangendo não só "cultura simbólica" como também "cultura material" e a contemporânea elaboração conceitual da cultura como modo de existir do mundo tornam-se trilhas perigosas para a análise. Ambas implicam uma abertura tal do conceito e dos itinerários possíveis e derivados que, no limite, inviabilizariam a interpretação.

A opção foi trabalhar com pontas manifestas do *iceberg* chamado cultura. A cultura aparece então em modalidades das mais expressivas: literatura/arte (com prioridade) e (secundariamente) ciência natural/social.

Ao se privilegiar a literatura/arte busca-se compreender o peculiar lugar ocupado, em especial, pela literatura na "cultura brasileira". Antonio Candido tematizou de modo perspicaz as relações existentes entre literatura e estudos sociais no Brasil. Depois de anotar as motivações da "longa soberania da literatura", o atraso da formação de um "espírito científico" e da divisão do trabalho intelectual, Antonio Candido observa: "[...] a literatura contribuiu com eficácia maior do que se supõe para formar uma consciência nacional e pesquisar a vida e os problemas brasileiros". Neste sentido, "ela foi menos um empecilho à formação do espírito científico e técnico (sem condições para desenvolver-se) do que um paliativo à sua fraqueza". Candido complementa o desenho das relações assinalando a "harmoniosa convivência e troca de serviços entre literatura e estudos sociais" nos anos 20 e 30; o peculiar gênero brasileiro de ensaio misto, em que confluem literatura, sociologia e outros olhares conformadores (por vezes economia, história, arte, filosofia etc), que propiciou obras como *Os sertões*, *Casa grande e senzala* e *Raízes do Brasil*, para citar os exemplos mais ilustres e, por fim, uma caracterização fina de Modernismo como movimento cultural (literário e de pensamento) acontecido entre as duas guerras, em que a literatura, "[...] mantendo-se ainda muito larga no seu âmbito, coopera com outros setores da vida intelectual no sentido da diferenciação das atribuições, de um lado; da criação de novos recursos expressivos e interpretativos, de outro".[1]

O terceiro tema evocado — "os intelectuais" — igualmente envolve questões delicadas. A primeira delas é sua própria delimitação

conceitual. Em uma acepção genérica pode-se afirmar que todos os homens são intelectuais, mas somente alguns têm atribuições e exercem funções intelectuais. Dentre as diferenciações construídas por Antonio Gramsci para o estudo dos intelectuais uma delas sugere a existência de intelectuais criadores, divulgadores e organizadores; outra afirma a distinção entre intelectuais orgânicos e tradicionais.

A remissão a tal tipologia — já exaustivamente conhecida — permite situar o lugar de trânsito do itinerário a ser realizado. Ele localiza-se privilegiadamente, o que não significa exclusivamente, no ponto de encontro intelectuais criadores/tradicionais. Talvez este seja o lugar, por excelência, da conformação daquilo que se pode chamar facilmente de intelectualidade (pensadores, cientistas sociais e naturais, literatos, artistas etc), entendida como o segmento de maior visibilidade social dentre os intelectuais e talvez mesmo como cerne da categoria ao conjugar características essenciais de sua configuração: criação e (certa) autonomia.

A dificuldade de trilhar, sem mais, esta trajetória deriva de obstáculos provenientes do século XX brasileiro: a indiferenciação do campo intelectual, e a conformação, apenas recente, dos intelectuais como estrato social específico com toda a sua complexidade exigida. Os anos 30 parecem dar início a este processo de longa duração pela emergência de um circuito cultural fundado no mercado do livro, que encontra sua expansão naqueles tempos, e pela modernização da sociedade, em especial, pela ampliação do Estado e de suas atribuições, inclusive no campo da educação superior, como aliás demonstram os estudos de Antonio Candido, Sérgio Miceli e Mônica Pimenta Velloso.[2] O outro momento de inflexão significativo acontece a partir de meados dos anos 60 com a consolidação dos intelectuais enquanto estrato social diferenciado e complexo. A expansão e transmutações das necessidades culturais e de trabalho intelectual derivam da nova ampliação do Estado, do desenvolvimento econômico oligopolista e, em particular, da configuração de um novo e potente circuito de organização da cultura, sob a hegemonia (capitalista) da "indústria cultural".[3]

Instalar-se no campo das políticas culturais requer a elucidação das prováveis rotas de entrada a serem experimentadas. Quatro incursões parecem possíveis através de componentes diferenciados das políticas culturais tais como: a cultura (enquanto consubstanciada em produtos/bens) produzida pelo Partido Comunista em suas instâncias partidárias ou pelas mãos e cabeças de intelectuais a ele vinculados; as práticas em relação à cultura (organização, instituição e divulgação) exercidas diretamente pelo PC (e seu aparato político-cultural) e indiretamente por via de instituições e entidades culturais influenciadas por ele; as intervenções político-culturais do Partido no relacionamento com os intelectuais e, enfim, a tematização da cultura inscrita nas formulações elaboradas, de maneira imediata, em documentos e resoluções partidários ou pela mediação de dirigentes e/ou intelectuais ligados ao PC.

Dos roteiros possíveis alguns são selecionados e/ou privilegiados em detrimento de outros. A incursão pela via dos bens e produtos elaborados parece problemática. A navegação nestas águas se realiza em meio a fortes turbulências. Dispersão e amplitude dos materiais, dificuldades de determinação da autoria real (PC ou intelectuais) dos bens simbólicos elaborados e, principalmente, as determinações intrínsecas de qualquer partido como lugar de produção cultural dificultam este trajeto. Este último ponto lembrado merece, aliás, desdobramento.

A determinante político/ideológica da associação partidária conduz a um tipo privilegiado de bem cultural e a uma cultura orgânica/organizacional em que aparecem como produtos prioritários as análises conjunturais e estruturais da sociedade, em especial do local de locomoção da atividade partidária. A cultura situa-se e mesmo subordina-se à política e só excepcionalmente, em momentos muito precisos, transpõe o campo (político) do pensamento social. O restante da cultura produzida, especialmente situada no campo da literatura e da arte, quase se reduz em sua plenitude aos anos 50/56, quando o PC intenta produzir, sob a cativante égide de Stálin e Zdanov e de deliberada maneira, uma cultura no Brasil modelada em literatura e arte pelas exigências férreas de um realismo socialista extremado. Só marginalmente esta rota foi trilhada. As outras possíveis se mostraram também as mais prováveis e promissoras.

O partido comunista enquanto aparelho político-cultural

Se se pode falar em tradições marxistas, sem dúvida, uma delas é a pressuposição e desenvolvimento da dimensão ideológica da política. O imbricamento política-ideologia conduz, sem mais, a uma contínua e consciente preocupação com a produção e difusão de cultura e com os meios necessários para sua efetivação e eficácia. Como movimento político/ideológico e, por derivação, cultural, os marxistas têm se dedicado a educar seus militantes, conquistar mentes e corações dos traba-

lhadores e de outros grupos sociais não-dominantes e influenciar a sociedade como um todo em um patamar político/ideológico e cultural.

Esta enorme tradição inicia-se mesmo com Marx e Engels. Pensadores, dirigentes e partidos marxistas posteriores desenvolvem e potencializam este interesse, principalmente político/ideológico, pela produção e difusão de cultura e seus meios. Atitudes e formulações de Lênin, Trótski, Gramsci, Stálin etc. e dos partidos marxistas, da II, III e IV Internacionais, são apenas alguns exemplos da continuada atenção a esta questão, manifesta sob múltiplas e variadas formas: escolas de partido; jornais; revistas; editoras; livrarias; produtoras e distribuidoras cinematográficas; gravadoras; oficinas de arte; grupos de música, canto, teatro, dança etc.; instituições e encontros culturais, dentre outras. Alguns destes partidos construíram, em verdade, complexas e imensas redes de organização, produção e difusão de cultura.

A presença político-cultural dos marxistas não se restringe à posse e às realizações desta aparelhagem cultural. A teia expande-se e penetra de modo fino e por vezes imperceptível em inúmeras instituições destinadas a organizar, produzir e/ou difundir socialmente bens simbólicos, potencializando enormemente a presença e a influência cultural dos marxistas. Seguir as frágeis pistas deixadas na sutileza deste percurso e no transpassamento de idéias parece ser uma tarefa de Sísifo.

O Partido Comunista no Brasil não foi uma exceção a esta tradição. Apesar das dificuldades de tecer e enxergar sua teia: afinal, em 70 anos de vida, só dez deles, aproximadamente, vividos na legalidade e em sua quase totalidade nos anos 80-90. Apesar deste tempo longo de clandestinidade, o Partido Comunista buscou sempre estruturar, durante toda sua existência, uma rede de aparatos culturais que, destinada a seus militantes e/ou a um público mais amplo, realizou parte significativa de sua intervenção político-ideológica na sociedade brasileira. Óbvio que a instituição desta rede apresentou realizações diferenciadas historicamente sempre na dependência das conjunturas políticas vivenciadas. O "clima" político, as alternativas de atuação e a repressão não só contextualizam a montagem, desenvolvimento ou declínio do aparato, mas em muitos momentos determinam inclusive a possibilidade de sua visibilidade na história.

"Nenhum cérebro deverá ser mais complexo, enciclopédico, que o do comunista". A frase retirada do texto "Para ser comunista", publicado em 20 de outubro de 1923, aproximadamente um ano e sete meses após a fundação do Partido Comunista no Brasil, no jornal *O País*, então influ-

enciado pelo Partido, sugere a mística, já manifesta, que parece orientar e alimentar certa (auto) visão do PC e seus militantes. A mística, se não corresponde integralmente ou em todos os momentos à realidade, como lhe é inerente, pelo menos induz um certo nível de exigência de formação cultural, com pronunciadas marcas político-ideológicas, e um certo *ethos*. Isto permite a Ariovaldo Matos, jornalista e escritor baiano ligado ao PC, conhecer Marcel Proust através de um operário comunista, mas possibilita também Florestan Fernandes relatar um caso de "quadros intermediários" do Partido que não tinham lido textos tão básicos como o Manifesto comunista.

Tal postura parece facilitar ou até governar a (quase) imediata e constante realização de palestras, cursos e escolas para os militantes e dirigentes partidários. Já na década de 1920, o PC envia seus filiados inclusive às escolas internacionais mantidas por partidos comunistas, com destaque para o da União Soviética. O relato de Heitor Ferreira Lima é apenas um exemplo. Resoluções sobre escolas partidárias aparecem em diversos documentos emanados dos encontros e congressos do Partido. Referências a escolas do Partido podem ser encontradas inúmeras vezes na variada bibliografia que acompanha a vida do PC e em quase todos os depoimentos de antigos militantes. Mas é a partir de fevereiro de 1951 que o "trabalho de educação" torna-se sistemático e mais formalizado. Daquele ano até 1954, dados do próprio Partido indicam que 4500 alunos freqüentaram três diferentes cursos oferecidos nas escolas partidárias, todos eles com forte impregnação do "marxismo-leninismo" stalinista, em seu auge no partido brasileiro.

A atividade educativa dirigida aos seus filiados, entretanto, diz muito pouco acerca do admirável aparato político-cultural constituído pelo PC ao longo de sua história e, em especial, em alguns de seus períodos e mesmo sobre o esforço pedagógico-ideológico direcionado a seus militantes. Como atividade "interna" de um partido quase sempre obrigado à clandestinidade, certamente esta atividade torna-se invisível e pouco manifesta. Em outras áreas, como por exemplo a imprensa, toda a magnitude do "projeto" político-cultural pode mais facilmente demonstrar sua intencionalidade e nítida visibilidade.

A dificuldade no estudo da imprensa do Partido Comunista ou daquela influenciada por ele não aparece apenas na reduzida bibliografia acerca do tema e na repressão que danificou e destruiu coleções inteiras de materiais e publicações. Aparece sob o modo dos subterfúgios indispensáveis para sobreviver na plena ou semiclandestinidade. Identificar a

imprensa do PC, discernir esta imprensa de publicações sob sua influência ou simplesmente de esquerda, onde isto for possível, exige atenção a pequenas pistas: presença de determinados indivíduos; referência a decisões e organizações partidárias; ideário difundido; propagandas veiculadas; o posterior reconhecimento pelo Partido ou por seus dirigentes e militantes etc. O recurso a este conjunto de expedientes em muitos casos não permite reconhecer tênues e delicados limites, que sequer parecem ter existido.

Várias referências existem nestes jornais e revistas a uma concepção leninista de imprensa, nunca devidamente esclarecida. Antes de transitar pela imprensa orientada pelo Partido Comunista, caberia um rápido desenho das diretrizes que parecem guiar a atuação dos comunistas no campo da imprensa, considerando a síntese construída por Madeleine Worontzoff em seu livro *La concepción de la prensa em Lenin*. Conforme a autora, o sistema leninista de imprensa proporia a existência de um órgão central e uma revista teórica, centros ideológicos do Partido, diretamente vinculados ao Comitê Central; um ou vários jornais "populares"/"de massas" buscando atingir trabalhadores com certo nível de consciência e atuação e por fim folhetos, agitação verbal e jornais legais de "massas".[4] Resumida e ordenadamente parece ser esta a concepção geral, muitas vezes não totalmente consciente, que orienta o Partido Comunista na construção de sua imprensa. A esta visão de imprensa deve ser somada a política deliberada de buscar influenciar outros veículos, potencializando assim o uso da comunicação.

A imprensa antecede o próprio partido. A fundação da revista *Movimento Comunista* acontece em janeiro de 1922 e a criação do Partido ocorre pouco depois, em março. Com 24 números editados até 1923, quando se torna a primeira dentre inúmeras publicações comunistas fechadas pela repressão, a revista, com uma tiragem média de 1500 exemplares, direciona-se pela ênfase na informação internacional, em uma conjuntura de intensas lutas sociais, com destaque para materiais acerca das recém-constituídas União Soviética e III Internacional, grande parte delas proveniente de traduções. Com o fechamento da revista, o PC busca dirigir pequenos jornais sindicais e, em 1923-1924, influencia e mesmo controla a página sindical de um veículo da "grande" imprensa: *O País*. Em primeiro de maio de 1925, aprece o "jornal de massas" *A Classe Operária*. A tiragem do semanário cresce de 5 a 11 mil exemplares no seu número 12, quando a repressão fecha o jornal que reaparecerá por diversas vezes na história do Partido Comunista.

No Recife, surge no ano de 1926 talvez a primeira revista político-cultural do partido: *O Maracajá*. Ela se define como uma publicação de "crítica, política e literatura". Até o final deste ano são publicados pelo PC 254.923 exemplares de diferentes peças de "literatura", conforme escreve Octávio Brandão em *La Correspondance Internationale*. O ano seguinte começa promissor com o fim do estado de sítio e com o retorno do diário *A Nação*. Um acordo entre o partido e seu proprietário Leônidas de Resende, um intelectual de formação positivista que se aproximava ideologicamente do marxismo, subordina o diário integralmente ao partido, com exceção de alguns espaços destinados aos ecléticos artigos de Leônidas de Resende. Além dele, colaboram no jornal: Astrojildo Pereira, então secretário-geral do PC, Octávio Brandão e Aparício Torelli, o barão de Itararé. De 3 de janeiro até 11 de agosto, os 5 mil exemplares do diário, distribuídos no Rio de Janeiro e em diversas cidades brasileiras, possibilitam uma significativa amplitude da intervenção político-ideológica e repercussão na sociedade da atividade partidária, conjugada neste ano com a formação pelo PC do Bloco Operário, que reivindica expansão do ensino e sufrágio universal. Giocondo Dias, mais tarde secretário-geral do Partido, por exemplo, toma contato com o PC através de seu trabalho como vendedor de *A Nação*, em Salvador.[5]

Novamente a 1º de maio, então de 1928, revive *A Classe Operária*. O semanário, já com uma tiragem entre 15 e 30 mil exemplares, mantém correspondentes "operários" em vários pontos do Brasil. Em meados de 1929, a repressão o fecha pela segunda vez. Pouco antes, dois acontecimentos marcam a vida da agremiação. Em 1928, ocorre uma cisão de "intelectuais" e na virada do ano (1928-1929) o III Congresso do PC decide pela "bolchevização"/proletarização do partido; redefinição da direção partidária, com exclusão de lideranças como Astrojildo Pereira e Octávio Brandão, e da linha política, com subordinação estrita às diretrizes emanadas da Internacional Comunista. Neste final de anos 20, vários são os jornais que sofrem influência dos comunistas, a exemplo de *A Esquerda*, publicação tenentista dirigida por Pedro Mota Lima, demonstrando a ampliação da presença dos comunistas no país.

A "Revolução de 30" vem acompanhada no período imediato de uma forte repressão ao movimento dos trabalhadores, tanto aquele de orientação anarco-sindicalista, quanto o de inspiração comunista. No início da década está de volta, apesar disto, *A Classe Operária*. Mas a nova década traz outras novidades. A influência do Partido deixa de estar reduzida a setores da classe trabalhadora e se estende, cada vez mais, a parcelas de

militares, estudantes e intelectuais. Oswald de Andrade e Patrícia Galvão tornam-se comunistas e publicam, em 1931, o efêmero mas impactante *O homem do povo*, em que colaboram também Flávio de Carvalho, Geraldo Ferraz, Brasil Gerson e outros.

Em outubro deste ano, aparece o famoso *Boletim de Ariel*. A publicação mensal da editora Ariel destina-se, no essencial, a divulgação e discussão de livros. A ressonância do Boletim, contemporâneo do *boom* da renovação literária dos anos 30, torna-se intensa. O exponencial crescimento de sua tiragem surge como significativo indicador de sua repercussão: 6 mil em 1931; 24 mil em 1932; 30 mil em 1933 e 36 mil em 1934, considerando-se os dados disponíveis, pois a publicação continua a ser editada até, pelo menos, 1938. Nas páginas do *Boletim de Ariel* travam-se importantes debates político-culturais, como o centrado no socialismo soviético e o voltado à "literatura proletária". Importantes segmentos da intelectualidade, especialmente jovem, colaboram no mensário. Diversos intelectuais marxistas se fazem presentes em suas páginas: os trotskistas Mário Pedrosa e Lívio Xavier e os já comunistas ou próximos ao PC, Jorge Amado, Alberto Passos Guimarães, Edison Carneiro, Dias da Costa, Aderbal Jurema, Aydano do Couto Ferraz, Raul Karacik etc.

Inúmeras pequenas publicações são produzidas ou influenciadas pelos comunistas e buscam atingir públicos diferenciados como trabalhadores, militares e estudantes. Em 1934 nasce *Espírito Novo* — revista de literatura, arte, economia e ciência — defensora de uma cultura moderna e porta-voz das "novas gerações da América do Sul". Nela colaboram vários intelectuais próximos ou filiados ao PC como: Castro Rebelo, que em 1933 havia lançado *Mauá*, um polêmico livro orientado pelo marxismo; Cândido Portinari; Aníbal Machado; Oswald de Andrade; Caio Prado Jr.; Raquel de Queirós; Leônidas Resende; Carlos Lacerda; Jorge Amado; Di Cavalcanti; Tarsila do Amaral. A revista reproduz também textos de Anatol Lunatcharsky; Diego Rivera; Henri Barbusse; Romain Rolland; Upton Sinclair; John dos Passos; Michel Gold; Ferreira de Castro, Sandino, F. Engels, entre outros.

O auge da atividade de imprensa e da influência do Partido comunista na década de 1930 acontece no ano de maior polarização ideológica e luta política: 1935. Diretamente ou através da Aliança Nacional Libertadora (ANL), frente ampla de esquerda que havia sido organizada, o Partido nesse ano passa a ter acesso a pelo menos três publicações para os militares (exército, marinha e aeronáutica); vários jornais e boletins sindicais; jornais de estudantes; três jornais diários e revistas culturais, a

exemplo de *Inteligencia*, *Flama*, *Revista Academica*, *Belas Artes* e *Movimento*, orgão do Clube de Cultura Moderna, entidade próxima à ANL. A revista é dirigida por Miguel Costa Filho e tem comitê de redação composto por Jorge Amado, Santa Rosa, Febus Gikovate, Paschoal Leme, Flávio Poppe e Américo Leite.

Os três diários da ANL localizam-se estrategicamente em três grandes cidades brasileiras: *A Manhã*, no Rio; *A Platéia*, em São Paulo e a *Folha do Povo*, em Recife. A forte presença de intelectuais nestes jornais pode ser constatada, a título de exemplo, no depoimento de Jorge Amado, um dos seus colaboradores:

> *E para dar uma idéia do que era* A Manhã, *a nossa, a de Mota Lima, a do povo, basta citar alguns de seus redatores e colaboradores: Otávio Malta fazia a secretaria. Entre outros estavam na redação Oswaldo Costa, Aporéli, o grande humorista, Rubem Braga e Brasil Gerson. Braga fazia diariamente uma notável crônica. Assinavam colaboração Anísio Teixeira, o grande pedagogo, ao tempo secretário de Educação do Distrito Federal, o prof. Hermes Lima, José Lins do Rêgo, Edison Carneiro, o prof. Artur Ramos, Dias da Costa, Eugênia Alvaro Moreira, Jorge de Lima, Aníbal Machado, Raquel de Queiroz, muitos outros. Oswald de Andrade fazia a crítica de livros nacionais, Santa Rosa, Paulo Werneck, Di Cavalcanti ilustravam o jornal. Eu tive a honra de ser redator e colaborador deste diário.*[6]

No final do ano, a repressão ao movimento de 1935 desmantela essa ampla rede de jornais e revistas.

A falta de liberdade e a ditadura do Estado Novo não impedem, de modo pleno, a influência comunista na imprensa. Ela pode ser notada na revista *Problemas*, de 1937, que reúne muitos intelectuais de esquerda, comunistas ou não. Dela participam: Arnaldo Pedroso Horta, Rubem Braga, Afonso Schimdt, Nabor Caires de Brito, Oswald de Andrade, Geraldo Ferraz, Lívio Xavier, Flávio de Carvalho, Edison Carneiro, Moacir Werneck de Castro, Manoel Diegues Júnior, Rossini Camargo Guarnieri, João Mangabeira, Alberto da Rocha Barros, Procópio Ferreira, Clóvis Graciano, Arruda Câmara, Joel Silveira, Aydano do Couto Ferraz, Walter da Silveira, Gruber, Péricles do Amaral etc. A revista trata predominantemente temas de economia, política, literatura, poesia e história e tem uma orientação nacionalista e antifascista.

Os problemas e lutas internas do PC e sua direção parecem determinar o afastamento dos comunistas da revista paulista e a criação de uma outra, de leque menos amplo e mais controlada pelo partido: a revista *Cultura*. Além de parte dos intelectuais já citados, nela colaboram, por exemplo: Sérgio Milliet, Graciliano Ramos, Monteiro Lobato e Eduardo Maffei. Ainda nesse ano de 1938, o PC relança clandestinamente seu órgão teórico-ideológico, suspenso em 1935: a *Revista Proletária*. A publicação pretende contribuir para a homogeneização ideológica do Partido em torno de uma perspectiva marxista-leninista-stalinista; da luta ideológica contra o trotskismo e o fascismo, em um patamar internacional e brasileiro. A defesa da anistia para os presos políticos, a luta pelo petróleo e outros temas político-ideológicos também marcam presença nas páginas da revista. Outras publicações do período parecem sofrer influências do Partido, tais como: *Diretrizes*, *Dom Casmurro* e principalmente a baiana *Seiva*, talvez em alguns momentos uma das poucas revistas antifascistas editadas no país, até ser fechada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) em 1943.

Ainda durante o período ditatorial, apesar da quase total desarticulação do Partido Comunista, ele se faz presente em algumas publicações. Em um plano mais cultural, pode-se citar como exemplos duas revistas, *Leitura* e *Esfera*, da qual participam Dias da Costa, Jorge Amado, Eneida, Santa Rosa, Quirino Campofiorito, Graciliano Ramos e Rossini Camargo Guarnieri. Mas é uma revista de caráter informativo, bastante voltada para o quadro internacional, aquela mais ligada ao PC nesta conjuntura. Trata-se de *Continental*, dirigida por Armênio Guedes e que tem como colaboradores: Milton Cayres de Brito, Rui Facó, Mário Alves, Maurício Grabois, Edison Carneiro, Álvaro Moreyra e outros. Apesar de defender a política de "união nacional" preconizada pelo Partido a revista é proibida em 1944, na última grande onda repressiva do Estado Novo de Getúlio Vargas.

Com a democratização, em 1945, os comunistas iniciam a montagem de uma fantástica rede de comunicação, configurando, sem dúvida, a fase áurea de sua imprensa no Brasil. Começando pelo semanário, depois diário, baiano *O Momento* e se ampliando com *Tribuna Popular* (Rio); *Hoje* (São Paulo); *Tribuna Gaúcha* (Porto Alegre); *Folha do Povo* (Recife); *Jornal do Povo* (João Pessoa); *Folha Popular* (Natal); *Tribuna do Povo* (São Luiz); *Jornal do Povo* (Aracajú); *Tribuna do Sul* (Ilhéus); *A Luta* (Manaus); *Folha Capixaba* (Vitória); *Jornal do Povo* (Curitiba); *Estado de Goiás* (Goiânia); *O Democrata* (Cuiabá); *Tribuna do Povo*

(Uberlândia) etc., o Partido Comunista desenvolve uma rede que abarca oito diários e inúmeros semanários distribuídos de modo deliberado nas principais cidades brasileiras. Esta cadeia jornalística articula-se através não só da *Tribuna Popular* depois *Imprensa Popular* do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, mas também de uma agência de notícias, a Interpress, a qual realiza a distribuição de material jornalístico para as publicações do partido e, gratuitamente, para a imprensa de pequenas cidades localizadas no interior do país, não-vinculada ao Partido.[7]

Natural que esta rede apresente problemas, principalmente materiais e financeiros, muitas vezes de certa envergadura: máquinas obsoletas, poucos recursos para sua manutenção etc. Mas ela indiscutivelmente constituiu um dos mais significativos aglomerados de comunicação da época, talvez só suplantado pelos Diários Associados. Sob o ângulo estrito das relações entre política e cultura, a rede potencializa seu funcionamento com a utilização de intelectuais — jornalistas, escritores, artistas plásticos etc. — filiados ou próximos ao Partido, naquele momento numerosos e muitos consagrados, o que garante um determinado nível de qualidade jornalística. Não por acaso a imprensa do PC torna-se em muitos lugares verdadeira escola de formação de jornalistas. Este é o caso do jornal *O Momento*, de Salvador.[8] De maneira simultânea, a rede, através de sua afirmação como espaço político-cultural, inclusive pela publicação de suplementos, páginas e materiais culturais, serve como pólo de gravitação e atração de novos intelectuais.

Existem diversos outros motivos sugestivos para não subestimar o significado desta verdadeira cadeia de publicações: a tiragem de seus veículos. Na sua fase inicial, a *Tribuna Popular* tira 30 mil exemplares diários, enquanto a maior gazeta do Rio tem uma tiragem de 50 mil. E mais, em 1946, a *Tribuna Popular* atinge até tiragens de 50 mil exemplares, conforme depoimento já citado de Armênio Guedes. *O Momento* tira de 3 a 5 mil exemplares diários e a *Folha do Povo*, de Recife, também no pós-45, atinge 5 mil exemplares. A questão financeira é enfrentada de múltiplas maneiras pelo PC: campanhas nacionais de arrecadação de recursos para a "imprensa popular"; festivais; leilões; bailes; exposições de pintura; venda de ações etc.

As grandes ameaças à imprensa partidária aparecem com a ilegalidade do Partido (1947) e com a cassação, em 1948, dos mandatos de seus parlamentares. A partir deste momento, principalmente, a repressão governamental passa a ser uma constante na vida daqueles jornais. Máquinas são destruídas; tiragens apreendidas; oficinas empasteladas;

jornalistas presos e processados; jornais provisoriamente suspensos. Neste último caso, dribla-se a repressão com a troca do título do jornal: *Tribuna Popular* torna-se *Imprensa Popular*; *Hoje*, de São Paulo, vira *Notícias de Hoje*; a *Folha do Povo*, uma das gazetas a sofrer maiores agressões, torna-se *A Luta* e, com a suspensão desta, aparece metamorfoseada em *O Popular*, que enfim dá lugar novamente à *Folha do Povo*, diário editado heroicamente em Recife.

A elementar metamorfose de títulos, com a manutenção de todas as restantes características das publicações, denuncia o caráter violento, mas parcial da repressão. Logo ela não se insinua como a única ameaça à rede constituída pelo Partido. O clima de polarização criado pela guerra fria; a "política do gueto" empreendida pelo PC como resposta à ilegalidade, à repressão e à guerra fria, levando ao seu isolamento político, e finalmente à destruição de ilusões ocasionada pelas repercussões do XX Congresso do PCUS parecem ter suas responsabilidades na *débâcle* da imprensa comunista em meados da década de 1950, quando ela nada mais era que frágil lembrança de sua potência no pós-45. Na sua fase final, *O Momento*, a título de exemplo, tira por volta de 500 exemplares, enquanto a *Imprensa Popular*, do Rio, está reduzida a algo em torno de 6 mil exemplares, em 1954. No período posterior ao debate desencadeado pelo XX Congresso a situação apresenta-se mais grave e sua tiragem é pouco mais de mil exemplares.

A conjuntura pós-45 assiste ainda ao renascer de *A Classe Operária*, depois *Voz Operária*, como órgão central, e o surgimento de jornais politicamente dirigidos como *Momento Feminino*, *Terra Livre* e *Emancipação*, este último dedicado à defesa da economia nacional e dos recursos naturais, com forte viés nacionalista. No campo das revistas, além de influenciar *Psyké*, *Joaquim* e *Divulgação Marxista*, o Partido edita a *Revista do Povo*, espécie de publicação informativa e ilustrada com conteúdo político, cultural e de variedades.

Por iniciativa de Astrojildo Pereira, aparece *Literatura*, em 1946. Aproximar cultura e povo faz parte das pretensões da revista que busca aglutinar setores amplos da intelectualidade. Astrojildo é o diretor; Jorge Medauar, o secretário, e o conselho de redação compõe-se de Álvaro Moreyra, Aníbal Machado, Arthur Ramos, Graciliano Ramos, Manuel Bandeira e Orígenes Lessa. Inúmeros intelectuais colaboram nos dez números editados. Ainda que o Partido não dê muita atenção à revista, tratando-a como coisa de Astrojildo Pereira, a emergência de uma política sectária transpassa também a revista cultural. No seu número 9, publi-

cado em 1948, o editorial, depois de falar da necessidade de reagir contra o obscurantismo expresso através do hermetismo, abstracionismo e existencialismo, afirma ser preciso "[...] seguir um novo caminho, o caminho do realismo combatente".[9] Realismo combatente parece ser uma triste metáfora de realismo socialista: um outro nome do medo. Em 1948, a influência do PC aparentemente atinge revistas como: *Artes Plásticas*, *Clã*, *Presença*, *Época* e *Cadernos da Bahia*.

No ano anterior, o Partido colocara em circulação *Problemas*, órgão teórico de responsabilidade do Comitê Central. Dirigida por Carlos Marighella e depois por Diógenes Arruda, a revista, quase sempre mensal e com uma média de tiragem de 8 mil exemplares, publica-se até 1956. O objetivo óbvio do órgão é a divulgação do marxismo-leninismo-stalinismo. No primeiro ano da publicação, o romancista Dalcídio Jurandir diz ser a revista: "[...] um curso mensal de marxismo-leninismo"; "[...] nossa única revista de pensamento, a nossa melhor revista [...]", enfim, que ela "[...] marcou uma nova fase na cultura brasileira."[10] No último ano de edição da revista, a avaliação de Astrojildo Pereira é drástica: "[...] à parte dos documentos oficiais e um ou outro escasso trabalho, só publicava traduções e mais traduções. Não era uma revista brasileira, um órgão teórico dos comunistas brasileiros, preocupada com problemas brasileiros".[11] E as traduções, em sua imensa maioria, estão circunscritas a autores soviéticos, em textos mais políticos que verdadeiramente teóricos.

Fundamentos, "revista de cultura moderna", começa a ser publicada pelos comunistas de São Paulo em julho de 1948 e edita quarenta números até desaparecer em 1955. Entre seus responsáveis estão Armênio Guedes, Villanova Artigas, Mário Gruber, Artur Neves, Monteiro Lobato, Afonso Schimdt, Caio Prado Jr. e Rivadávia Mendonça. Inicialmente aberta com relação a colaboradores e temáticas, a revista sofre pronunciada flexão nesta postura e, em um estilo quase panfletário, passa a travar violenta "luta ideológica" contra a "decadente cultura burguesa cosmopolita", em suas manifestações formalistas e "psicologistas". Apesar de receitar o realismo socialista para todas as áreas estéticas, a revista torna-se nos anos 50 um pólo aglutinador do debate em torno do cinema brasileiro.

A fase inicial da década de 1950 assiste a uma deliberada proliferação de revistas político-culturais como parte de uma verdadeira *blitz* ideológica desencadeada pelo PC no seu período de auge do stalinismo e de sua versão na estética: o realismo socialista radicalizado de Zhadnov.

Dentro desta perspectiva, por exemplo, *Para Todos* é relançada em 1951 no Rio; *Seiva* reaparece em Salvador; surgem *Horizonte* (Porto Alegre) e *Orientação* (Recife) e, em São Paulo, *Fundamentos* se redefine. Todas elas reúnem intelectuais ligados ao Partido embuídos do espírito da época: combate à cultura cosmopolita burguesa, formalista; defesa do realismo socialista; do "mundo da paz" e em luta contra o imperialismo. O Movimento Brasileiro dos Partidários da Paz, representação local de um movimento estimulado pelos comunistas em todo o mundo, passa a publicar em 1951 a revista *Partidários da Paz*, com a participação de inúmeros intelectuais, brasileiros ou não.

Antes que a denúncia dos crimes de Stálin tenha repercussão aberta no Partido brasileiro, aparecem duas publicações articuladas por comunistas que já deixam sentir ventos de mudanças. Caio Prado Jr. e Elias Chaves Neto organizam a *Revista Brasiliense*, publicação político-cultural, orientada pelo marxismo e pelo nacionalismo, independente e divergente das teses do PC, ainda que sem hostilizá-lo explicitamente. O Partido reage de modo crítico à revista, desqualificando-a.[12] Por iniciativa de Oscar Niemeyer, Jorge Amado, Alberto Passos Guimarães, Moacir Werneck de Castro e James Amado retorna *Para Todos*, agora intitulada "quinzenário da cultura brasileira", e com autonomia em relação ao Partido. O intento do jornal, publicado de maio de 1956 até agosto de 1958, parece ser abarcar qualquer tema cultural e estar aberto para a intelectualidade. Ao final do seu primeiro ano de existência, *Para Todos* publica, não por acaso, uma lista com os setecentos nomes que colaboraram naquele ano com o quinzenário.

Como já foi visto, em meados da década de 1950, sob os efeitos imediatos das repercussões do XX Congresso, a imprensa do PC praticamente se desmantela. Os setores que se mostram mais sensíveis no Partido às denúncias são a juventude e os intelectuais, inclusive muitos que trabalham como jornalistas, que durante a crise instaurada entre os comunistas entram em choque e contestam a direção do Partido Comunista.

As mudanças políticas acontecidas na direção partidária com a exclusão dos setores mais declaradamente stalinistas, consolidada com a Declaração de 1958, acompanham-se de medidas objetivando redimensionar a questão da imprensa comunista. No bojo destas deliberações aparece em maio-junho de 1958 a revista *Estudos Sociais*. Sua tiragem média de 2 a 3 mil exemplares, até o fechamento em 1964, indica parcial-

mente sua ressonância social, que também pode ser medida por sua fácil localização em diversas bibliotecas de variadas instituições no país.

Em seu número inicial, ela se apresenta como "[...] uma revista de tendência marxista, e como tal pretende intervir, democraticamente, ao lado de outras correntes do pensamento, no debate das questões relacionadas com nossa realidade econômica, social e política". O reconhecimento da "extraordinária vitalidade teórica e prática" do marxismo, não a impede de afirmar "[...] a ausência de uma tradição de estudos marxistas em nosso país" e que aqui ele tem sido "[...] algo em si mesmo, fechado e dogmático", que "[...] não chegou a ser, ou foi apenas em mínima proporção, um instrumento de investigação".[13] Dois anos depois, a revista afirma sua certeza de estar contribuindo para "[...] estimular a pesquisa dos problemas brasileiros à luz do marxismo" e enfatiza a necessidade do marxismo "[...] se integrar cada vez mais na cultura brasileira como sua componente mais avançada."[14] *Estudos Sociais* teve como seus responsáveis Astrojildo Pereira, Armênio Guedes e mais tarde Jorge Miglioli.

A recomposição da imprensa do PC prossegue no ano seguinte com o surgimento do novo órgão central, o semanário *Novos Rumos*, dirigido por Mário Alves e Orlando Bonfim. O jornal traz como dístico "Nacionalismo, democracia, socialismo". *Novos Rumos* propõe se integrar na frente nacionalista e democrática, do ponto de vista do proletariado e se diz baseado no "marxismo-leninismo", sem que isto implique em uma posição sectária. Pouco depois, em março de 1959, passa a circular *Problemas da Paz e do Socialismo*, em verdade nada de novo: quase uma edição nacional de uma revista internacional dos partidos comunistas subordinados à URSS e ao "marxismo-leninismo". Outros jornais regionais ligados aos comunistas são publicados em algumas cidades brasileiras, em geral como semanários. A cisão comunista consubstanciada em 1962 não afeta a circulação destas publicações ligadas ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), enquanto o Partido Comunista do Brasil (PC do B) volta a publicar *A Classe Operária*.

O golpe de 1964 reprime os comunistas e fecha toda sua imprensa. *Voz Operária* só volta a circular clandestinamente em 1965. A diáspora comunista resultante de 1964 faz aparecer inúmeros pequenos jornais clandestinos que expressam a diversidade de agrupamentos políticos que então surgem no país. Antes da radicalização da ditadura em 1968, os comunistas exercem influência particularmente em duas publicações: a *Folha da Semana* e a *Revista Civilização Brasileira*.

Nas palavras de Carlos Guilherme Mota, esta revista emerge como "[...] um dos marcos fundamentais da história, da cultura e do pensamento político progressista no Brasil do século XX". Em verdade, a publicação aparece como uma significativa resposta dos setores e da intelectualidade progressistas ao golpe de 64. Seu sucesso foi imediato. Em apenas 25 dias os 10 mil exemplares do número inicial se esgotaram, forçando um importante aumento de tiragem. A importância da revista não deriva só de sua repercussão quantitativa, da qualidade de seus textos ou de ter se colocado na conjuntura 64-68 como referência político-cultural obrigatória para a compreensão do debate que então se realiza na sociedade brasileira. Ela se insinua como um indicador qualificado da viragem mental acontecida durante aqueles anos na esquerda brasileira. Carlos Guilherme Mota ao estudar a revista reconhece dois momentos distintos na sua vida: "um, definido pelos compromissos com as linhas de pensamento (progressista) vigente no período anterior, cobrindo, *grosso modo*, os anos 1965 e 1966; o segundo, em que se percebe a emergência de novas linhas de diagnósticos, encaminha-se para revisões radicais (inclusive criticando participantes do primeiro momento), perscrutando novas frentes de reflexão e afinando um novo referencial de análise. Cobre esse segundo momento os anos de 1967 e 1968, até o fechamento da revista".[15] Em resumo, o acontecido na publicação instalada no centro do debate deixa entrever o declínio de influência ideológica do Partido Comunista na *Revista Civilização Brasileira* e mesmo entre a intelectualidade. O marxismo passa a ter definitivamente no Brasil vários pólos de gravitação e realiza seu possível ser plural.

O período subseqüente ao golpe dentro do golpe é muito difícil para a imprensa comunista que praticamente se restringe a alguns pequenos veículos clandestinos, a exemplo de *A Classe Operária* (PCdoB), *Voz Operária* e a revista *Estudos* (PCB), e a veículos publicados no exterior. Com a abertura acontecida nos anos 70, os comunistas têm acesso, em especial, aos jornais alternativos como *Opinião*, *Movimento* etc. O aprofundamento da abertura e a redemocratização do país permitem a edição na legalidade de jornais e revistas comunistas, tais como: *Tribuna* (da Luta) *Operária*; *A Classe Operária*; revista *Princípios* (todos do PCdoB) e *Voz da Unidade* e as revistas *Novos Rumos* e *Problemas da Paz e do Socialismo* (PCB). Além deles, inúmeros outros jornais e revistas são colocados em circulação por diversos grupos comunistas, de vertente trotskista ou não, e marxistas. Cabe destacar uma revista, articulada por intelectuais próximos ao PCB em 1977. Trata-se da marxista *Temas de Ciências Humanas*. A revista aglutina intelectuais como: Gildo Marçal Brandão, Marco Aurélio Nogueira, Nelson Werneck Sodré, José Chasin, Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho etc. Outras revistas derivadas de cisões dos PCs também surgem nos anos 70-80 como *Presença*, *Teoria & Política*, *Praxis* etc.

Óbvio que toda esta talvez cansativa, mas acelerada, viagem pela história da imprensa do(s) PC(s), ainda assim mostra-se incompleta e mesmo superficial. Mas a idéia aqui não é acompanhar uma trajetória exaustiva, antes dar um panorama de como os comunistas tiveram uma atenção constante com a publicação de jornais e revistas, sob seu controle ou influenciados por seus militantes. Preocupados fundamentalmente com a instrumentalização político-ideológica da imprensa, eles terminaram por construir, talvez de maneira derivada, um verdadeiro aparato político-cultural que, em tempos como 1935; 1945-1947 e, em menor grau, 1948-1952 e 1963-1964, teve peso na sua inserção político-cultural, independentemente, no limite, da qualidade ou até da correção de seu manuseio. Algo nada desprezível para um partido quase sempre vivendo na ilegalidade.

Através de sua constituição enquanto aparato político-cultural, o PC, até independentemente de sua vontade em uma hipótese extrema, intervém no campo e no debate cultural, através dos bens simbólicos produzidos e difundidos por sua imprensa; das visões e perspectivas político-ideológicas que os permeiam e das relações com a intelectualidade, intrínsecas à funcionalidade de qualquer aparato cultural. O aparelho, independentemente da qualidade que se possa atribuir a seus produtos, dá vida e faz circular na sociedade: interpretações da atualidade ou da história; poesias, crônicas, contos, partes de romances; desenhos, ilustrações e reproduções gráficas (artes plásticas); fotografias; críticas culturais; ensaios e artigos na área dos estudos socioeconômicos, políticos e culturais.

Em uma sociedade com reduzidíssimo número de instituições culturais; com espaços de cultura inacessíveis, em razoável medida, pelo seu elitismo, conservadorismo e formalidades; imersa em um processo de modernização e mudança, marcado pela emergência e integração de (novos) grupos sociais; sem uma divisão de trabalho nitidamente cristalizada no campo intelectual; em uma sociedade transpassada por todas essas características, este aparato político-cultural, configurado tão-somente até aqui pela imprensa, funciona como pólo e circuito gravitacional de importância — variada, a depender das circunstâncias — da

vida cultural e, de modo simultâneo, como espaço/tempo de formação e realização dos intelectuais.

Outros aparatos político-culturais do Partido Comunista

A intervenção político-cultural do PC não se circunscreve a boletins, jornais e revistas, *locus* privilegiado da sua atividade, mas não único. Simultaneamente o Partido desenvolve diversas outras atuações e estruturas político-culturais. Difícil determinar com precisão as exatas dimensões desta intervenção. A desatenção da bibliografia quando existente; a amplitude e fluidez das áreas de cultura e os complexos itinerários a serem acompanhados novamente quase inviabilizam um conhecimento da inserção do PC nestes outros campos culturais. Elencar indícios deve pelo menos fazer emergir um conhecimento aproximado desta interação e dos outros aparatos acionados pelo partido. A atividade editorial pode ser lembrada, de imediato, como uma delas.

Outra das tradições presentes no movimento marxista internacional, a atividade editorial, se vê contemplada desde os primeiros momentos de vida partidária. Já no estatuto do Partido está prevista a atividade e, em seqüência, diversas referências e indicações de sua realização podem ser encontradas na revista *Movimento Comunista*. Óbvio que sobre ela pesam as imensas limitações de um partido recém-criado e reduzido; de pouca inserção social e sem nenhuma penetração no meio intelectual. Por tosca que seja tal atividade nos anos 20, ela sugere a atenção do Partido e seu entendimento (problemático?) como "[...] um dos mais poderosos meios de propaganda e difusão das doutrinas comunistas", como escreveu Astrojildo Pereira nas páginas da revista.[16] Edição de livros em Porto Alegre, Rio de Janeiro e Recife são noticiados por *Movimento Comunista*. Trata-se, em geral, de textos de divulgação marxista: autores soviéticos; Marx/Engels *Manifesto Comunista*, publicado no Brasil pela primeira vez depois de quase oitenta anos de sua edição original) e dois brasileiros que começavam a tentar análise e difusão marxistas: Octávio Brandão *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revolta de São Paulo* e Cristiano Cordeiro (*Doutrina contra doutrina*).

A publicação destes livros, ainda que abrangendo um número ínfimo de títulos e de exemplares, sinaliza o esforço embrionário de divulgação e a tentativa de alterar o quadro de quase inexistência de literatura

marxista disponível no Brasil. Leandro Konder reconhece que "[...] o acesso direto a seus [de Marx e Engels — NA] escritos era quase impossível naqueles anos".[17] Mesmo logo após a "Revolução de 30" a situação não se modificara. Caio Prado Jr. confirma isto em entrevista: "Procurei aqui em São Paulo alguns livros de Marx, como *O Capital*, e não pude encontrar. Ninguém nas livrarias sabia o que era isso. O Brasil, neste sentido, estava longe do resto do mundo. Importei os livros da Europa e comecei a ler".[18] Leôncio Basbaum, no entanto, escreve que *Os princípios do comunismo*, de Engels, e *ABC do comunismo*, de Bukharin foram dois livros que tiveram grande influência nesses anos.[19]

A década de 1930, apesar de se iniciar sob o signo de forte repressão ao PC, vai aos poucos desenvolvendo um clima cultural propício à divulgação de livros marxistas, de textos sobre a União Soviética e sobre a "realidade brasileira", na forma de uma ensaística ou de literatura social. Contribuem para este clima: a atenção despertada sobre a "realidade brasileira" por movimentos anteriores a 1930 e pela própria "Revolução", seu engajamento e desencanto; a repercussão (tardia) da Revolução Soviética e sua imagem de consolidação sob Stálin/III Internacional e a ideologização da cultura e dos intelectuais, com respectiva polarização política esquerda/direita, acontecida internacionalmente e também no espaço Brasil.[20]

Nos anos 30, como já foi assinalado, forma-se um público leitor e um mercado de livros no país. Um olhar da época parece sugestivo a este respeito. Em resenha do livro de Caio Prado Jr. *A evolução política do Brasil*, publicada em 1934 no *Boletim de Ariel*, Raul Karacik escreve: "Nunca se leu tanto entre nós. Aí estão as casas editoras a se multiplicarem e a lançarem em traduções as principais obras dos mais notáveis escritores destes últimos anos".[21] A politização e o clima cultural transpassa esta crescente atividade editorial em suas diferentes expressões. No campo literário tem-se a publicação de toda uma literatura social produzida internacionalmente, em que destacam-se autores como Górki, Michael Gold, Tolstói, Fédor Gladkov, Dostoievski, Jack London, John Reed, André Malraux, Solokov, Serafimovitch etc. A literatura social brasileira está representada por autores como os comunistas Oswald de Andrade e Patrícia Galvão-Pagu (a Mara Lôbo de *Parque industrial*) ou principalmente pela nova geração de escritores nomeados "regionalistas" como Jorge Amado, Raquel de Queiroz, José Américo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Dionélio Machado, Agbar Bastos, Armando Fontes, Lauro Palhano, Edgar Carvalho, Nestor Duarte, Cha-

gas Ribeiro, Jáder de Carvalho etc., os quais elaboram talvez suas principais obras nessa década.

A preocupação com a incansavelmente nomeada "realidade brasileira"—nas palavras de Antonio Candido: "um dos conceitos-chave do momento" — não ficou adstrita à literatura social dos anos 30. Ela talvez tenha sido a expressão privilegiada de um movimento maior do voltar-se e olhar o país, configurado em variados retratos do Brasil. A década assiste à constituição de famosas coleções editoriais, a exemplo da "Brasiliana" (Companhia Editora Nacional); da "Biblioteca Histórica Brasileira" (Editora Martins) e da "Documentos Brasileiros" (Editora José Olympio). Ensaios fundantes do pensamento social brasileiro, alguns já citados, elaboram-se nos anos 30, inaugurando uma tradição (moderna) de "estudos brasileiros". A primeira interpretação consistente do Brasil com inspiração no marxismo aparece com *A evolução política do Brasil* de Caio Prado Jr, editada em 1933. Outras tentativas de análise marxista de aspectos da sociedade brasileira manifestam-se em Mauá de Castro Rebelo (1933); em *O caminho da revolução operária e camponesa* de Leôncio Basbaum (1934), publicado com o pseudônimo de Augusto Machado, e na *História econômica do Brasil* (1937) de Caio Prado Jr.

A atenção despertada internacional e nacionalmente pela URSS se consubstancializa em inúmeros títulos de autores estrangeiros ou brasileiros. Alguns são relatos de viagem, outros textos de intenção analítica sobre os mais diversos aspectos localizados da nova sociedade soviética: medicina; direito penal; vida sexual; Estado; proteção à maternidade e infância; ciência; situação da mulher etc. Dentre os relatos de viagem ou textos de visão mais genérica destacam-se os de John Reed, André Gide, Henri Barbusse, Gondim da Fonseca, Cláudio Edmundo, Caio Prado Jr. e Maurício de Medeiros. O livro deste último autor, *Rússia*, tornou-se um verdadeiro *best-seller* na época, com pelo menos 6 edições e 23 mil exemplares. Em *Rússia* pode-se ler sobre "as finanças públicas e privadas"; "menores abandonados"; "casamentos e divórcios"; "problema operário"; "museus"; "prostituição e alcoolismo"; "problema religioso"; "estrangeiros"; "camponeses e regime" etc.[22]

No rastro de atenção à URSS e circunstanciada pelo momento político-cultural, ocorre uma acentuada expansão da publicação de textos marxistas. Ao lado dos poucos pensadores "marxistas" nacionais, inúmeros títulos de autores estrangeiros são colocados em circulação. Max Beer (e sua *História do socialismo e das lutas sociais*, um dos êxitos editoriais da época, além de seu *Marx*); Kaustki, Plekanov, Bukharin,

Trótski etc; mas principalmente autores circunscritos ao "marxismo-leninismo", com destaque para Lênin e preferencialmente Stálin. Poucos entretanto são os textos de Marx e mesmo de Engels. Eles em geral aparecem sob a forma de "reuniões temáticas" ou de resumo(s), como o realizado por Carlos Cafiero a partir de *O Capital*. A coincidência temporal sugestiva entre abertura no Brasil para recepção de idéias marxistas e a penetração do "marxismo-leninismo", ou melhor, a visão stalinista do marxismo, permite a Leandro Konder formular o eixo central de argumentação de seu trabalho *A derrota da dialética* e escrever o trecho a seguir: "E foi com essa feição — rudemente deturpada — que a perspectiva de Marx passou a ser eficazmente difundida no Brasil, quando passou a dispor de instrumentos poderosos de propaganda, por volta do começo dos anos 30".[23]

À margem da questão essencial colocada por esta formulação — a criação de uma tradição marxista no Brasil monoliticamente (ou quase) construída a partir do "marxismo-leninismo" —, outro problema emerge para a análise das relações entre PC e marxismo no país: o rastreamento da atuação editorial do Partido na difusão do marxismo stalinista nos anos 30, realizada por inúmeras pequenas editoras como a Alba, Soviet, Marenglen, Minha Livraria, Calvino Filho, Caramuru e Selma, esta última mais propensa à edição dos textos de Lênin. Aliás, a dificuldade do rastreamento vale para o conjunto da intervenção político-cultural do Partido Comunista nos anos 30, salvo a conjuntura 34-35. A "bolchevização", "stalinização" e "proletarização" são processos que acontecem em simultaneidade temporal na virada da década e início dos anos 30.

Para tornar ainda mais complexa a situação, esses processos, desiguais em muitos aspectos, acontecem quando o Partido está se abrindo — talvez não de modo paradoxal, pois muitos dos determinantes da maior inserção social suplantavam a "direção" e seu controle da situação — para a sociedade e outros segmentos, mais especificamente aos militares (com destaque para os "tenentes"); aos estudantes, aos intelectuais e outros estratos sociais. A convergência de tantas linhas de força produz uma fantástica instabilidade político-ideológica no Partido e na sua (rotativa) direção, dificultando sobremodo acompanhar a trajetória e intervenção partidárias no começo dos anos 30 até que se proceda à consolidação de uma hegemonia, em 1934, sob a orientação da Internacional Comunista. Com a repressão pós-35 e a ditadura do Estado Novo, novamente aumentam as dificuldades de seguir itinerários político-culturais,

inclusive aqueles delineados através da ação do Partido especificamente no campo editorial.

O PC somente em 1944 pode retomar alguma atividade editorial mais sistemática. Leôncio Basbaum é encarregado de organizar aquela que será a mais importante editora do partido: a Editorial Vitória. Montada em moldes de empresa, a Vitória mantém relações comerciais com gráficas, distribuidoras, livrarias etc. e tem funcionários e vendedores profissionalizados, além de uma direção oficial. Subterraneamente existe outra direção, subordinada à Secretaria Nacional de Agitação e Propaganda e à direção do Partido, que em verdade dita a orientação político-cultural da editora. Durante razoável tempo, Alberto Passos Guimarães ocupa essa direção, sendo responsável pelas atividades da Vitória junto à direção partidária.[24] Fixada esta relação editora-Partido pode-se inferir que, por menor que seja a atenção cotidiana dedicada pelo PC a sua editora, sua produção editorial, principalmente, e também algumas promoções realizadas podem ser analisadas como sinalizações importantes para a compreensão da política cultural do Partido nos anos 1944-1964.

Analisando mais de cem títulos emergem quatro eixos norteadores com fundamento na tipologia dos livros editados: literatura; materiais relativos à URSS; textos de divulgação da política partidária e marxismo. Os textos literários podem facilmente ser localizados nos anos 1944-1946 e 1950-1956. No primeiro período datado, correspondente à fase inicial da editora, a opção literária se deve à ditadura e à censura ainda existentes, apesar de abrandadas, o que tornava difícil a edição de outros tipos de livros e a idéia de criar um lastro comercial para a Vitória. Dentre os títulos então publicados podem ser elencados: *Contos de natal* (Dickens); *O Espião* e *A mãe* (Górki); *Polikuchka* (Tolstói); *Memórias de duas jovens casadas* (Balzac) e *Treze cachimbos* (Ilya Ehrenburg, que teve seu *Morte ao invasor alemão* como primeiro livro da Editorial Vitória).

Também textos literários de autores nacionais, todos eles ligados ao Partido, foram lançados: *Zamor* (Pedro Mota Lima); *Uma luz na enseada* (Osvaldo Alves) e *Sete palmos de terra* (Raymundo Souza Dantas, analfabeto até os 17 anos e pouco depois ferrenho anticomunista). Ele, em seu livro autobiográfico *Um começo de vida*, diz: "Escrevi animado pelas novas idéias, o meu primeiro livro, um romance. A minha inexperiência nas coisas da arte fez-me aceitar como boa a receita de que, para contribuirmos em prol da melhoria do homem, temos que fazer uma literatura dirigida, de propaganda. Cedi às injunções político-partidárias e fiz um

livro no qual coloquei greves com o fito demagógico, ódio de classes, miséria social."[25]

Nos anos 50, a Vitória lança a coleção "Romances do povo", sem dúvida a iniciativa literária mais importante da editora em toda a sua existência. Apesar da direção da coleção ser atribuída a Jorge Amado, existem aparentes divergências entre pessoas entrevistadas a respeito da orientação e seleção de títulos da coleção. Alberto Passos Guimarães diz que Jorge Amado apenas emprestou o nome, as decisões viriam da direção partidária. Jorge fala que a coleção não era muito apreciada pelos dirigentes e de suas muitas "[...] brigas na direção para poder manter a linha da coleção sem cair no sectarismo, sobretudo sem publicar uma série de romances medíocres [...] que a direção do Partido às vezes queria impôr. Às vezes porque um fulano qualquer tinha lido [...] a direção não lia coisa nenhuma, ainda bem".[26] Em verdade, os processos decisórios devem conjugar todo este campo de forças político-culturais envolvidos.

Na mesma entrevista, Jorge Amado lembrou ser uma "bestice" considerar a coleção como de realismo-socialista, mesmo reconhecendo que diversos dos romances publicados, mas não todos, sofriam influência do stalinismo e de sua estética. Armênio Guedes acredita que a intenção da direção era mesmo afirmar e divulgar o realismo-socialista, ainda que "o bom gosto de Jorge" e a "ignorância do Partido", permitissem a ele "driblar a direção". Que a "vontade" político-cultural da direção é impor a estética oficial definida por Stálin/Zhdanov não há dúvida, mesmo porque nesses anos acontece toda uma *blitz* ideológica destinada a várias áreas culturais através de revistas do partido como *Para Todos*, *Fundamentos*, *Horizonte*, *Seiva* etc. O que ocorre é um certo descompasso entre intento e a realização da proposta, ocasionado por um campo de forças em que se locomovem uma direção político-ideológica sem cultura (específica) e um intelectual, na época também stalinista, logo impossibilitado de ter divergências político-ideológicas com a estética do realismo-socialista, que exercitou na trilogia *Subterrâneos da liberdade*, mas com sensibilidade literária e certa abertura cultural para "brigar" por romances de certa qualidade, mesmo não adstritos à estética oficial. Desta maneira, a coleção pode ser definida como de realismo-socialista, por sua predominância numérica, malgrado a existência de textos de outras orientações e momentos literários.

QUADRO 1 — COLEÇÃO "ROMANCES DO POVO"

Ordem de publicação	Título	Autor
1	*Um homem de verdade*	Boris Polevói
2	*Assim foi temperado o aço*	Nicolai Ostrowski
3	*A lã e a neve*	Ferreria de Castro
4	*O grande norte*	Tikhon Siomúchkin
5	*Donos do orvalho*	Jacques Roumain
6	*Tchapáiev*	Dimitri Furmanov
7	*A colheita*	Galina Nikolaieva
8	*A tempestade* v. 1	Ilya Ehrenburg
9	*A tempestade* v. 2	Ilya Ehrenburg
10	*Espartaco*	Howard Fast
11	*A hora próxima*	Alina Paim
12	*A felicidade*	Piotr Pavlenko
13	*A estrada de Volokolansk*	Alexandr Bek
14	*A tragédia de Sacco e Vanzetti*	Howard Fast
15	*Primeiras alegrias*	Konstantin Fédin
16	*A torrente de ferro*	Alexandre Serafimovitch
17	*Sol sobre o rio Sangkan*	Ting Ling
18	*Coolie*	Mulk Raj Anand
19	*Os mortos permanecem jovens*	Anna Seghers
20	*Terra e sangue*	Mikhail Cholokóv
Anunciados/	*Um verão extraordinário*	K. Fedin
Publicados/	*Fronteiras ao vento*	Alfredo Gravina

Como se observa de imediato a predominância de autores soviéticos é sintomática da orientação stalinista e da submissão cultural do partido brasileiro, característica daqueles anos. O primeiro e único livro de autor nacional é *A hora próxima*, da escritora baiana Alina Paim. O romance, antes intitulado *Os ferroviários*, tem como trama central a greve dos ferroviários da rede Mineira de Viação, acontecida em 1949, na qual as mulheres dos trabalhadores tiveram um papel destacado. Maniqueísta, com personagens construídos de modo unilateral e empobrecido; com o "herói positivo" encarnado principalmente em Sílvio, exemplar ferroviário, vereador e militante comunista, o romance retrata o Partido Comunista como onipresente, infalível e motor das transformações que possibilitam o advento da revolução e da sociedade socialista, "na hora próxima", em estreita sintonia com a linha política dos comunistas no período em que o livro foi escrito.[27] Lançado em maio de 1955, o novo romance de Alina Paim "[...] vendeu rapidamente 10 mil exemplares e foi considerado exemplo de obra de realismo socialista na literatura nacional, sendo "[...] um dos grandes *best-sellers* da extinta coleção 'Romances do Povo'".[28]

Aliás o título da coleção não indica apenas a intenção de identificar o povo com determinado ideário, mas também em torná-la popular. Daí o uso de propaganda na imprensa partidária e através de cartazes, e as tiragens iniciais de 10 mil exemplares. Os primeiros livros da coleção chegaram a ter novas edições, acontecendo um declínio das tiragens em conseqüência das repercussões nacionais do XX Congresso do PCUS.

Um outro eixo norteador se articula em torno dos textos voltados para a divulgação da União Soviética e das recentes "democracias populares". Inúmeros são os títulos orientados nesse sentido, cuja autoria em geral é de autores soviéticos ou do próprio PCUS, mas pelo menos alguns relatos de viagens são escritos por brasileiros: *Eu vi as democracias populares*, de Zora Braga e *O mundo da paz*, de Jorge Amado, publicado em 1951. Os materiais políticos — que até 1947 são publicados pela outra editora do Partido, a Edições Horizonte — têm sua presença mais marcante em termos de títulos nos anos 1947-48, declinando a partir desta data. Na maior parte são materiais elaborados por dirigentes ou pelo próprio Partido, muitos deles assinados (atribuídos?) por Luís Carlos Prestes.

Excluídos estes textos políticos conjunturais, impressiona a ausência de livros publicados sobre a realidade brasileira. Até 1959, há somente os apologéticos e "literários" *Zé Brasil* de Monteiro Lobato e *O cavaleiro da esperança: vida de Luís Carlos Prestes*, de Jorge Amado, trilhando o caminho do "culto à personalidade", e *História popular da Revolução Praieira*, de Fernando Segismundo, que parece ter sido o trabalho premiado em um concurso de estudos sobre a "Insurreição Praieira", organizado pela editora, em fins de 1948. Daquele ano em diante, mostrando uma mudança de orientação, aparecem análises de questões brasileiras, ainda que possam, às vezes, ser recompilações de artigos elaborados para jornais e revistas. Como exemplos podem ser citados: *Brasil século XX*, de Rui Facó; *O movimento sindical no Brasil*, de Manoel Jover Telles e *For-*

mação do PCB, de Astrojildo Pereira. Em suma, pouquíssimos títulos para uma editora e para um partido que sempre afirma a necessidade de "análises concretas da situação concreta" e de um conhecimento da realidade brasileira mesmo considerando que os anos 45-64 caracterizam-se como momento de constituição e desenvolvimento das modernas análises sociais da realidade brasileira.

Por fim, o eixo de publicação oriundo dos textos marxistas ignora qualquer estudioso brasileiro, sendo totalmente dominado por autores situados nos limites do "marxismo-leninismo" stalinista. Quase nada de Marx; poucos títulos de Engels; diversos autores soviéticos, quando não textos de organismos como PCUS, Academia de Ciências da URSS, Instituto Marx-Engels-Lênin etc.; muito Lênin e, sobretudo, Stálin. A partir de 1949 e mais sistematicamente no período 1952-1954, os lançamentos são dominados por manuais "marxistas" e pelas obras do todo poderoso Stálin, publicadas em vários volumes, por decisão do Comitê Central do PC. O "marxismo-leninismo" identifica-se como sendo o marxismo.

A outra editora do Partido Comunista denomina-se Edições Horizonte. Fundada em fevereiro de 1945 e incorporada ao Editorial Vitória em 1948, a Horizonte parece destinada à publicação de pequenos livros e folhetos, visando um público não tradicionalmente incorporado ao mercado de leitores e "[...] a educação política do nosso povo".[29] Os mais de cinqüenta títulos listados na tese "Partido Comunista, cultura e política cultural" podem ser englobados em três categorias de publicações: marxismo, materiais partidários e textos em estilo de reportagem. Este último tipo de material tem como tema a guerra, o pós-guerra e os países socialistas, com ênfase para a URSS. Os títulos englobados pelo primeiro tipo são exclusivamente de autores como Marx, Engels, Lênin e Stálin, tratando-se de pequenas obras de ampla divulgação: *Manifesto Comunista; Salário, preço e lucro; Do socialismo utópico ao socialismo científico; Princípios do comunismo; Marxismo e revisionismo* e vários textos de Stálin.

O ítem mais contemplado refere-se aos materiais oriundos do Partido ou de dirigentes partidários, especialmente de Prestes que comparece com 14 títulos, todos de análises e orientações do Partido, com exceção de um texto intitulado *Dolores Ibarruri, la pasionaria*. Outros dirigentes escrevem sobre temáticas partidárias, em uma compreensão mais larga. Rui Facó historia a imprensa em *A classe operária: 20 anos de lutas*; Pedro Pomar, Jorge Amado e o poeta comunista chileno Pablo Neruda publicam *O Partido Comunista e a liberdade de criação*; Jorge Amado

escreve *Homens e coisas do Partido Comunista*. Fora dos tipos indicados situam-se alguns poucos textos. O Brasil é tema de apenas dois deles: *Os problemas da juventude brasileira*, de Apolônio de Carvalho, e *Tiradentes*, de Brasil Gerson. *O gerente*, de Carlos Drummond de Andrade, e *O povo escreve a história nas paredes*, de Mário Lago, fazem parte dos parcos textos literários publicados.

Por volta de 1945, o movimento editorial, em especial o de livros mais à esquerda, reanima-se. Além das editoras pertencentes ao Partido, diversas outras casas editoriais de linha progressista estão presentes suprindo o mercado em expansão animado pela imagem da URSS vitoriosa e da ampliação do socialismo para as "democracias populares". Podem ser lembradas, entre outras: a Leitura; a Flama (que publica *Miséria da filosofia* e *Contribuição para a crítica da economia política* de Marx, por exemplo) e, a mais atuante delas, a Editorial Calvino. O Partido e intelectuais próximos a ele parecem influenciar estas editoras e inclusive publicar seus trabalhos, como é o caso de Joracy Camargo, *O teatro soviético*, saído pela Leitura.

A Calvino, tomando os anos 1943-1947, edita mais de cinqüenta títulos e tem uma orientação editorial bastante semelhante às "empresas" do PC. A editora privilegia duas temáticas centrais: marxismo e textos sobre o socialismo (URSS e "democracias populares") e lutas de libertação, com atenção maior para a revolução chinesa. Este segundo tipo de material perfaz 15 títulos. No item marxismo, observa-se de imediato a existência de várias biografias: uma de Marx, duas de Lênin, outras duas de Stálin etc. Poucos textos de Marx e Stálin; alguns de Engels (isoladamente em *Anti-Düring; A origem da família, da propriedade e do Estado*, ou em conjunto com Marx em *O Manifesto Comunista* e com Marx, Lênin e Stálin em *Sobre literatura e arte*) e especialmente Lênin, com pelo menos 8 títulos individuais e outros coletivos. Alguns poucos textos de literatura social internacional são postos em circulação e quase nenhum brasileiro é editado, com exceção de Leônidas de Resende (*Pequena história da revolução bolchevique*) e Abgar Bastos (*Prestes e a revolução social*).

O mercado editorial, após o surto do pós-guerra, sofre uma forte crise no ano de 1947. Jorge Amado, em discurso pronunciado em um congresso internacional realizado em 1948 na cidade de Wroclaw (Polônia) falou sobre o assunto: "Doze casas editoriais brasileiras, metade do total de nossas editoras, foram à falência ou fecharam as portas no ano de 1947, impossibilitadas de subsistir ante as limitações de toda a ordem que lhes

são impostas".[30] A guerra fria; ilegalidade do Partido Comunista e a cassação de seus parlamentares; a reação política do PC com uma política sectária e a crise editorial do país, sem dúvida, atingem sua ação e interferência editorial, diminuindo-lhe a potência.

A quebra do quase monopólio marxista exercido pelo Partido Comunista no final dos anos 50 e a emergência de outros pólos de elaboração e difusão deste pensamento no Brasil torna possível que até 1968, apesar do golpe de 64, inúmeros marxismos possam ser conhecidos no Brasil, através de uma variedade de editoras (destaque para a Civilização Brasileira) e de autores: Antonio Gramsci, Lukács, Rosa de Luxemburgo, Althusser, Marcuse, Walter Benjamin etc. A radicalização da ditadura em 1968, com a instalação do AI-5 e da censura prévia, interrompe este surto editorial do(s) marxismo(s), que somente pode ser retomado paulatinamente a partir de meados dos 70. Várias editoras, pequenas e grandes — como a Paz e Terra, Brasiliense, Global, Ciências Humanas etc. — passam então a publicar obras marxistas no cenário brasileiro. Pouco depois, o Partido Comunista do Brasil organiza a editora Maria Quitéria e o Partido Comunista Brasileiro cria a Juruá, posteriormente intitulada Novos Rumos, mas tais editoras em sua atividade nem de longe fazem lembrar a organização e a intervenção permitidas pela antiga atividade editorial do PC.

A atuação do partido não abrange apenas a produção de livros. Durante sua longa existência, os comunistas desenvolveram estruturas que abarcavam também a distribuição e a vendagem de livros. No pós-guerra parece que o PC possuía a distribuidora Atualidades. Quanto a pontos de venda, desde seus primórdios, esta é uma atividade na qual a presença dos comunistas se manifesta. Entre 1945 e 1964, o partido detinha um conjunto de livrarias nas principais cidades brasileiras, a exemplo das livrarias Itatiaia e das Bandeiras, em São Paulo; Agência Farroupilha, em Porto Alegre; Livraria Popular, em Salvador; a grande livraria Independência, no Rio de Janeiro; além de livrarias em outras cidades como Recife etc. Como ficou demonstrado, o Partido, no mínimo, em certos momentos de sua vida teve inserção bastante razoável no mundo do livro brasileiro.

Ainda mais: outros aparatos do PC

A panorâmica visão construída já começa a configurar o conjunto de aparatos político-culturais que o Partido vai construindo e colocando

a seu dispor para desenvolver sua ação político-ideológica, e, por derivação, sua intervenção político-cultural. Outras áreas culturais encontram-se visitadas pela influência comunista, ainda que esta presença não tenha sido rastreada com maior profundidade e detectados os aparatos partidários presentes. Uma rápida viagem nesse espaço pode servir para complementar a visão da inserção do PC, enquanto dirigente de um aparato político-cultural, no mundo da cultura no Brasil.

A convergência entre os comunistas e as artes plásticas no país se realiza na primeira metade da década de 1930, a exemplo do que aconteceu com a literatura e outros segmentos da cultura e da intelectualidade. Nesse tempo, as artes plásticas se modernizam acentuadamente, continuando o ciclo aberto pela Semana de Arte Moderna de 1922 por Anita Malfati, Tarsila do Amaral, Di Cavalcanti etc. Ao superarem o academicismo sufocante, as artes plásticas caminham no sentido de uma temática social. A luta contra o estabelecido (academicismo) e a favor de uma arte social criam um lugar de gravitação e atração entre partido e artistas plásticos. Muitos deles tornam-se simpáticos e outros terminam por aderir ao PC, cujo "programa" para este campo artístico, no momento, coincide com aquele esboçado pelos próprios criadores.

A convergência e a aproximação podem ser reveladas através de sinais múltiplos: a visita e exposição de Tarsila do Amaral na URSS, em 1931; a exposição de seus trabalhos, dentre os quais encontram-se *Operários* e *Segunda classe*, no Rio de Janeiro, em 1933; a palestra sobre "Arte proletária na URSS" que ela realiza naquele ano no Clube dos Artistas Modernos (CAM), de Flávio de Carvalho; a exposição dos trabalhos de Kaethe Kollwitz também realizada no CAM, no mesmo ano e, ainda em 1933, a palestra do pintor comunista Alfaro Siqueiros sobre o muralismo no México, que juntamente com o realismo social americano, próximo ao Partido Comunista Americano, figuram entre as grandes inspirações estéticas da arte social brasileira.[31]

Em tais circunstâncias nacionais e internacionais não surpreende que Portinari pinte *Retirantes*, seu primeiro trabalho informado pela temática social, em 1933. Nem que, no mesmo ano, Di Cavalcanti, filiado ao PC desde 1928, assine "[...] a primeira manifestação escrita que conhecemos de um artista plástico nacional sobre a problemática social, bem como sobre a utilização da arte no 'amilhoramento' político-social do homem".[32]

O marco maior da confluência localiza-se no ano de 1935: a Mostra de Arte Social organizada pelo Clube de Cultura Moderna no Rio de

Janeiro, próximo à ANL. A exposição de mais de 170 desenhos e pinturas de tendência social reúne trabalhos de Cândido Portinari, Oswaldo Goeldi, Lasar Segall, Di Cavalcanti, Santa Rosa, Paulo Werneck, Ismael Nery, Carlos Leão, Noêmia Mourão, J. Barbosa, Waldemar da Costa, Guignard, Orlando Teruz, Cícero Dias, Hugo Adami, Toledo, Alcides Rocha Miranda entre outros. A mostra, "primeira do gênero no Brasil", foi organizada por Aníbal Machado que na palestra pronunciada no encerramento tirou duas conclusões da exposição: "[...] uma é que já não existe mais esta distância entre o povo e os artistas, ou que, pelo menos, ela se acha de tal maneira encurtada que já se podem ambos entender, e caminhar juntos; outra, é a revelação do novo estado da arte no Brasil, arte que já começa a refletir a fase atual de movimentação revolucionária de sua cultura e consciência política nascente no seio das massas".[33]

A convergência em 1945 atinge tal ponto que é possível organizar uma exposição intitulada "Artistas Plásticos do Partido Comunista do Brasil". Dela participam: Portinari, Pancetti, Roberto Burle-Marx, Santa Rosa, Quirino Campofiorito, Haroldo Barros, Bonadei, Oswald de Andrade Filho, Sigaud, Bruno Giorgi, Mário Zanini, Augusto Rodrigues etc. Com a legalidade, os artistas próximos ao PC são convocados a intervir em mostras coletivas; exposições individuais; campanhas de finanças; decoração de locais de comícios, como os famosos comícios de Prestes acontecidos naqueles anos em estádios de futebol; produção de materiais visuais, como cartazes e até na pintura de uma santa padroeira, realizada por Portinari, para uma igreja construída pelos comunistas gaúchos.

A imprensa e a atividade editorial constituem verdadeiro aparato para a inserção dos artistas plásticos no trabalho partidário. Como colaboradores ou profissionalizados, eles assumem a tarefa de ilustrar jornais, revistas, folhetos, livros e outros materiais publicados pelo PC. Muitos artistas passaram por esta experiência de ilustradores: Virgínia Artigas, Di Cavalcanti, Carlos Scliar, Mário Gruber, Paulo Werneck, Renina Katz, José Morais, Otávio Araújo, Clóvis Graciano, só para exemplificar. Paulo Werneck produziu trezentas ilustrações para a *Tribuna Popular* e *Imprensa Popular*. Mário Gruber, ilustrador de jornais e revistas como *Fundamentos*, em entrevista, ressaltou a versatilidade que se adquire nesta experiência, mas fez questão de diferenciar o trabalho do dia-a-dia — "jornal" — do mais demorado e aprofundado — "romance" — e de afirmar que discorda totalmente da priorização ou da redução do trabalho do artista ao primeiro tipo.[34] Duas publicações ligadas ao PC destacam-se

por sua cuidadosa e inovadora programação visual: o quinzenário *Para Todos* e a revista gaúcha *Horizonte*; em ambos está presente Carlos Scliar.

De longe o mais significativo e controvertido investimento do Partido nas artes plásticas é o estímulo à organização de clubes de gravura em diversas cidades brasileiras no início dos anos 50, como espaço privilegiado de luta na "frente ideológica" no campo das artes, isto na época da *blitz* do stalinismo e realismo-socialista. A iniciativa parece ser originária de artistas plásticos próximos ao Partido que, a exemplo de Carlos Scliar, Vasco Prado, Mário Gruber, Otávio Araújo, viveram um auto-exílio na Paris dos anos 49-50. Dois influxos aparecem como decisivos então: no ambiente parisiense, o conhecimento do papel desempenhado pela gravura na Revolução Chinesa, vitoriosa em 1949, e no ambiente brasileiro a política do Partido que, conformada no Manifesto de agosto de 1950, imaginava a revolução eminente no país.

O primeiro e mais significativo clube de gravura funda-se em Porto Alegre, em 1950, umbilicalmente articulado com a revista *Horizonte*. Ele, apesar de ser considerado por Ferreira Gullar como "[...] o exemplo nacional mais característico de realismo socialista", difunde e desenvolve a técnica da gravura e reúne artistas como: Carlos Scliar, Vasco Prado, Edgar Koetz, Glauco Rodrigues, Danúbio Gonçalves, Carlos Mancuso, Carlos Alberto Petrucci, Gastão Hofstetter, Ailema Bianchetti, Glênio Bianchetti e Plínio Bernhardt. De 1950 até 1956, o Clube dos Amigos da Gravura organiza ou participa de uma infinidade de exposições em Porto Alegre, em diversas outras cidades brasileiras e no estrangeiro (Santiago, Montevidéu, Bucareste, Nova York, Viena, Pequim etc.); mantém uma galeria e uma escolinha de arte na sua sede própria; publica trabalhos de seus membros na revista *Horizonte* e em álbuns como *Gravuras Gaúchas 1950-1952*, editado em conjunto com o Clube de Gravura de Bagé e prefaciado por Jorge Amado. O clube recebe vários prêmios, sendo uma espécie de modelo para os demais.

O Clube de Bagé aparece em 1951. A partir do ano seguinte criam-se os de Curitiba, São Paulo, Santos, Rio de Janeiro e Recife, este já em 1953. Alguns têm vida efêmera, como o do Rio; outros, mais duradoura, como ocorre em Recife. Alguns deles terminam por desenvolver outras atividades artísticas e culturais, como acontece em Santos. Nesta cidade, o clube, aparentemente mais independente, reúne Mário Gruber, Nélson Andrade, Plínio Marcos, Geraldo Ferraz e Pagu, já afastada do Partido. Em todo o país, os clubes reúnem uma plêiade de (jovens) artistas, tais como: Clóvis Graciano, Renina Katz, Luís Ventura, Otávio Araújo, Paulo

Werneck, Israel Pedrosa, Iracena Joffily, Chlau Deveza, Geza Heller, Fortunato, Abelardo da Hora entre outros. O declínio do movimento guarda íntimas relações com os acontecimentos internacionais e brasileiros de 1956, antes referidos.

A opção do PC nos anos 50 por uma arte não só social, mas figurativa e ferrenhamente militante, cria naquela década um fosso profundo entre a agremiação e parte significativa das artes plásticas no Brasil, cada vez mais direcionadas e influenciadas pelo abstracionismo e pelas bienais paulistas desta década, em que a arte abstrata afirma-se como a estética de maior repercussão. O esforço do Partido no sentido de organizar entidades e lutas específicas dos artistas plásticos naqueles anos não tem a força para reverter o afastamento e instaurar nova convergência.

O caráter recente e, em especial, o custo da atividade cinematográfica certamente dificultam uma intervenção de maior envergadura do Partido neste campo cultural. Nem por isto a produção, distribuição, exibição e crítica de cinema deixaram de sofrer o influxo da presença dos comunistas brasileiros, mesmo que ela se mostre desigual a depender do ramo de atividade cinematográfica. Na esfera da distribuição, comunistas organizam a Tabajara Filmes e, na área da exibição, eles têm marcante participação no movimento cineclubista dos anos 50-60. Os cineclubes, além de formar público, funcionam como escolas verdadeiras para futuros realizadores e críticos de cinema e, naqueles anos, ocupam lugar destacado na organização e após, no despontar do cinema (novo) brasileiro. Que Walter da Silveira, comunista e estudioso/crítico cinematográfico, tenha sido o mais importante animador do Clube de Cinema da Bahia, onde se formam Gláuber Rocha, Orlando Sena, Guido Araújo, Paulo Gil Soares, não é mera casualidade.

Aliás, parte substantiva dos estudiosos, críticos e realizadores de cinema no Brasil foram marxistas e/ou ligados ao Partido Comunista. Basta lembrar: Paulo Emílio Salles Gomes, Alex Viany, Nélson Pereira dos Santos, Rui Santos, Leon Hirszman, João Batista de Andrade, Geraldo Sarno, Geraldo Santos Pereira dentre outros. Várias revistas e jornais comunistas abriram espaço para a crítica cinematográfica e a defesa do cinema brasileiro. A importância da revista *Fundamentos* não pode aqui ser desconhecida, seja no estímulo e divulgação dos congressos de cinema brasileiro realizados nos anos 50, seja por tornar manifesta a atenção e as visões dos comunistas em relação ao cinema nacional.

Em um patamar mais singelo, os comunistas tiveram atuação também na produção cinematográfica. No imediato pós-guerra, diversos curta-metragens são realizados pelo Partido, funcionando como uma espécie de cinejornal do diário *Tribuna Popular*. A experiência destas realizações parece servir de base para a criação de uma empresa de produção cinematográfica, a Liberdade Filmes, montada por Rui Santos e Oscar Niemeyer. Pelo menos dois filmes foram rodados pela Liberdade Filmes: o documentário, ainda existente, *O comício de Pretes do Pacaembu*, dirigido por Rui Santos, e um projeto de maior envergadura: a reconstituição da história do PC e sua organização no pós-guerra em uma hora e vinte minutos. O filme *24 anos de luta* foi dirigido e fotografado por Rui Santos, com roteiro e texto de Astrojildo Pereira, narração de Amarílio Vasconcelos, música de Gustav Mahler e depoimentos de Astrojildo, Prestes, Jorge Amado e outros comunistas.

Afora estas realizações mais expressamente partidárias, os comunistas produzem ou participam de vários filmes de curta e de longa metragem. Nélson Pereira dos Santos, então militante comunista, estréia no cinema com dois documentários: *Juventude* e *Atividades políticas em São Paulo*. Em 1951, Salomão Scliar filma *Esperança das multidões* e *Congresso*, cujos temas são encontros de movimentos e entidades controladas pelo PC. Três filmes de maior amplitude podem ser citados pela presença quase integral de comunistas nas suas equipes: *Estrela da manhã*, de 1950, tem argumento de Jorge Amado, roteiro de Jonald e Rui Santos, direção de Jonald, fotografia de Rui Santos, música de Radamés Gnattali e Dorival Caymmi; *O saci*, lançado em 1953, produzido pela Brasilienses Filmes, de Artur Neves, com Rodolfo Nanni (diretor), Rui Santos (fotógrafo), Cláudio Santoro (música), Nélson Pereira dos Santos (assistente de direção), Alex Viany (diretor de produção) e Otávio Araújo (assistente de cenografia); e finalmente um filme produzido pela República Democrática da Alemanha, *Rosa dos ventos*, cuja parte brasileira é baseada em história de Jorge Amado, na qual Alex Viany vê influência do realismo socialista.[35]

A trajetória até aqui esboçada pode se estender a uma multiplicidade de campos culturais e artísticos, tentando rastrear a completude da rede de equipamentos e recursos, materiais e humanos, destinados à produção, distribuição, circulação e consumo da cultura, tecida pelo Partido ou pelos intelectuais a ele associados. Na música popular, carnaval e escolas de samba; na música erudita; em corais; em teatro; no rádio e na televisão; no campo da fotografia; em atividades educacionais; em congressos, conferências, seminários e encontros culturais; no lazer e nos esportes; enfim, nos mais diversificados espaços da cultura e da arte a teia

do PC penetrou com maior ou menor eficácia e deixou vestígios. Identificá-los; acompanhar seus fios tênues e quase invisíveis; compreendê-los no exato momento da intersecção da sua duplicidade de dimensões (política e cultural): eis algumas das condições para uma aproximação plena da intervenção dos comunistas e do marxismo na cultura no Brasil.

Palavras de Jorge Amado, assumido como porta-voz do Partido, sintonizam ambições e aparato construído: "A educação artística das grandes massas, em especial das massas proletárias, é um dos pontos de nosso programa de partido [...] Muito pensamos em realizar em matéria de educação artística das massas. [...] Pensamos em teatro, em cinema, em editoras, em exposições, conferências, poemas realizados, pronunciados e declamados nas fábricas e nos grandes centros de concentração proletária".[36]

O Partido Comunista e os intelectuais brasileiros

Como ponto originário, Astrojildo Pereira reconhece que a fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB) em 1922 não teve nenhuma repercussão nos meios intelectuais.[37] Até o final da década de 1920 a situação pouco se modifica, mesmo considerando iniciativas de ampliação da inserção do PC, como aquelas incrustadas na publicação do diário *A Nação* e na constituição do Bloco Operário, depois Bloco Operário e Camponês, e os tênues sinais da possibilidade de reversão do isolamento do meio intelectual, com a proximidade de intelectuais já instalados a exemplo de Leônidas de Resende ou de jovens como Leôncio Basbaum, Di Cavalcanti e Mário Pedrosa, logo afastado por uma cisão trotskista. No final da década, o Partido tem em torno de mil e poucos militantes.

A virada da década redefine a situação em um movimento grávido de paradoxos. A crise econômica (capitalista) mundial e nacional, decorrente de 1929; a consolidação da Revolução Soviética, sob autoritarismo de Stálin; a crescente atenção com a "realidade brasileira", que culmina no movimento de 1930; a emergência política de segmentos sociais, militares ou civis, em especial oriundos dos setores médios e uma "[...] surpreendente tomada de consciência ideológica de intelectuais e artistas, numa radicalização que antes era quase inexistente",[38] similar aquela à polarização entre os intelectuais acontecida além-mar; enfim, a conjugação de todos estes componentes conjunturais e outros, sociais e individuais, encaminha os (jovens, principalmente) intelectuais para a política e para o PC.

O forte afluxo de intelectuais — assim como de outros segmentos; por exemplo: os "tenentes" — ocorre, por paradoxal que pareça, no instante em que o partido se "bolcheviza", submetendo-se às ordens e regras da III Internacional (Comunista), e passa a sofrer um traumático processo de "proletarização". De imediato, tal processo se impõe pela exclusão, entre outros, dos "intelectuais" Astrojildo Pereira e Octávio Brandão da direção partidária e leva a proposições do tipo: retirada do direito de voto dos intelectuais no Partido, defendida pelo dirigente e "intelectual" Fernando de Lacerda, pouco depois afastado da direção para permitir a ascenção de lideranças verdadeiramente oriundas do proletariado.

Na literatura, dois romances tentam trabalhar tematicamente, de pontos de vista antagônicos, a "proletarização". Patrícia Galvão — Pagu, escreve em 1932 e publica no ano seguinte, sob o pseudônimo de Mara Lobo, *Parque industrial*. Geraldo Ferraz assinala na apresentação: "O romance, de valor estético absolutamente desigual, prejudicado pelo panfletarismo e, talvez, pela inexperiência vivencial da jovem de 21 anos que o escreveu, é contudo um caso singular no quadro do romance social dos anos 30, por se fixar na vida proletária de uma grande cidade, usando a perspectiva marxista-leninista para fustigar os aspectos dolorosos do desenvolvimento industrial".[39]

Patrícia Galvão, que se tornou operária a exemplo de Simone Weil na França, fervorosa partidária da "proletarização", no seu romance acompanha, em meio a outras tramas, os percalços "proletários" do personagem/intelectual Alfredo. Alguns *flashs* podem iluminar seu itinerário. Na página 115, o personagem Alfredo, "sadiamente mal-vestido", afirma a Otávia ter se proletarizado: "Deixei duas vacas... a burguesia e Eleonora" (sua ex-esposa burguesa). No capítulo intitulado sintomaticamente "proletarização", devido a um sorriso Alfredo é repreendido pela falta de seriedade: "Alfredo que brincava, empalidece. Um proletário rude denuncia nele invencíveis resíduos burgueses" (p. 129). Pouco depois, na página 132, Alfredo é denunciado no comitê como traidor/trotskista, por estar "procurando fazer cisão na massa". Otávia, proletarizada verdadeiramente, então fala: "Todos os camaradas sabem que ele é o meu companheiro. Mas se é um traidor, eu o deixarei. E proponho a sua expulsão do nosso meio".

Raquel de Queiroz, em *Caminho de pedras*, desenvolve uma história bem dura acerca da "proletarização" do Partido. Ela se realiza no "[...] andar de fundilhos rotos, de camisa de mescla" e no ser ouvido, "por causa destas concessões". Outro trecho, na mesma página, pode também expressar sua ácida visão do processo: "Repetiam a toda hora os 'camaradas', afetavam uma simplicidade excessiva, que chocava os outros, os de 'tamancos', cheios de preconceitos e convenções. Pois a simplicidade, longe de ser um atributo dos humildes, é um artifício de requintados que a plebe desconhece".[40] Quando escreve, em 1936, este romance, Raquel de Queiroz já está desligada do PC, devido à tentativa do Partido censurar seu romance anterior, *João Miguel*. Submetido em manuscrito, o texto foi proibido de ser publicado sem que mudanças na narrativa e em trinta personagens fossem efetuadas. Discordando da posição assumida pela agremiação, Raquel é expulsa do PC.[41]

Deste modo, ainda que alguns intelectuais possam ter sido atraídos pela "proletarização", a parcela majoritária daqueles que faziam sua aproximação com o Partido certamente estava sintonizada em aspectos da conjuntura internacional e/ou nacional que transcendiam em muito o Partido. Mesmo a política de "proletarização" não pode ou deve ser superestimada, dada a instabilidade por ela provocada na direção partidária, com sucessivas mudanças de quadros dirigentes, com repercussões na sua efetiva e "conseqüente" implementação.

O desencanto com a Revolução de 1930 e as mudanças na linha política do PC, com a aquisição de Luís Carlos Prestes e inúmeros "tenentes", além da formação da Aliança Nacional Libertadora (ANL), em 1935, polarizando ideologicamente a sociedade brasileira, permitem consolidar e potencializar uma confluência de condições sobremodo propícias a que o PC se torne um pólo gravitacional de atração de intelectuais, sobretudo jovens. Caio Prado Jr., desiludido com os desdobramentos do movimento de 30, adere ao PC. Em tempos mais ou menos similares uma quantidade significativa de intelectuais é atraída pelo Partido: Oswald de Andrade; Patrícia Galvão; Jorge Amado; Edison Carneiro; Raquel de Queiroz; Mário Schenberg; Portinari; Alberto Passos Guimarães; Dionélio Machado etc. Em várias partes do país, estudantes universitários também passam a aderir à agremiação. Na Bahia, este é o caso de: Armênio Guedes, Milton Cayres de Brito, Carlos Marighella, Fernando Santana e Diógenes Arruda, por exemplo.

A repressão ao levante comunista de 1935 e o golpe do Estado Novo de 1937 paralisam esta aproximação, ainda que não de maneira absoluta.

A repressão à ANL radicaliza alguns de seus adeptos ou simpatizantes não-comunistas, levando-os ao Partido, como é o caso de Graciliano Ramos. A ditadura, os assassinatos e a tortura do Estado Novo getulista desmantelam o Partido Comunista; só alguns de seus comitês regionais conseguem sobreviver. A luta contra o nazismo e a campanha pela entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ajudam a reorganizar os comunistas e tecem novas linhas que aproximam os intelectuais (antifascistas) do PC. Esta luta interna; a fascinação despertada pelo legendário "Cavaleiro da Esperança"; a derrota do nazifascismo e o imenso prestígio da aliada e vitoriosa URSS provocam uma verdadeira invasão do Partido, pelos intelectuais e pela sociedade brasileira, que rapidamente chega a ter mais de trezentos mil filiados. Filiam-se ou aproximam-se do Partido, além dos já enumerados, intelectuais como: Carlos Drummond de Andrade; Monteiro Lobato; Oscar Niemeyer; Villanova Artigas; Aníbal Machado; Dorival Caymmi; Arnaldo Estrela; Procópio Ferreira; Ruy Santos; Nélson Pereira dos Santos; Quirino Campofiorito; Carlos Scliar; Alina Paim; Dalcídio Jurandir; Walter da Silveira; Jacob Gorender etc.

Os anos 1945-1947 são quantitativa e qualitativamente o período de mais rica presença de intelectuais no PC. A enorme e significativa pertença de renomados intelectuais da geração de 20 e principalmente das gerações de 30 e 40, reunida ao aparato político-cultural construído pelo PC e descrito nas partes anteriores, configura um potencial inusitado de intervenção político-cultural dos comunistas no Brasil, facilitada ainda mais pela existência, deliberada ou não, de uma ação cultural flexível e aberta em um clima nacional e internacional de alegria e esperanças do pós-guerra e da queda da ditadura e retorno à democracia no país.

Parecia que poucos eram os entraves que ainda restavam a impedir uma rica coexistência entre Partido e intelectuais. As exigências impregnadas em tal circunstância e em sua rápida configuração eram gigantescas. Uma delas: o PC e suas lideranças estariam realmente preparados para uma intervenção de tal envergadura no campo político-cultural? Outra: o Partido estaria em condições de construir uma política cultural que, potencializando os recursos e equipamentos que detinha, ao mesmo tempo e sem fricções dilacerantes, contribuísse para incrementar sua inserção política na sociedade e a transformação desta, com uma alteração substantiva da situação socioeconômica, política e cultural dos trabalhadores e, simultaneamente, assegurasse o desenvolvimento da cultura e do campo intelectual no Brasil, revertendo um quadro secular de atraso?

Os riscos antidemocráticos inscritos subterraneamente na conjuntura logo se fizeram sentir com a guerra fria. Ilya Ehrenburg com perspicácia soube compreender, ainda que tardiamente, em uma guerra o que está em jogo: "A guerra tem suas leis, ela, inevitavelmente, devasta o mundo interior das pessoas, simplifica seus julgamentos, transforma o homem nosso em santo e o inimigo em monstro de cartaz. Nisto a guerra fria lembrava todas as guerras".[42] A radicalização imanente do colocar-se em combate contaminou o "mundo livre" e o "mundo da paz". Nacionalmente o efeito virótico teve como sintomas a antidemocrática cassação do registro do PC, colocado na ilegalidade em 1947, e de seus parlamentares, em 1948; além do autoritarismo que marcou o governo Dutra.

A resposta do Partido foi uma política de alinhamento incondicional ao *Kominform* (Agência de Informação dos Partidos Comunistas), criado em 1947, por Stálin, complementada com uma radical política de gueto e isolamento; de contestação violenta do imperialismo e do governo do general Dutra; de crítica feroz a todos os setores "vacilantes", feita de maneira aguerrida e altamente ideologizada pelo stalinismo. Deliberou-se pelo acirramento da chamada "frente ideológica". O PC procura então organizar, controlar e instrumentalizar associações culturais e entidades de intelectuais, como é o caso da Associação Brasileira de Escritores (ABDE) e desenvolver movimentos nos quais os intelectuais devem se integrar, como, por exemplo, o movimento nacional e internacional dos Partidários da Paz. Internamente o Partido privilegia as escolas de partido, com os cursos Lênin ou Stálin, e monta uma rede de revistas "teórico-culturais", forjadoras de um verdadeiro "gueto cultural".

Esta radicalização política, informada por uma suposição de eminência da revolução, implica no intencional acirramento da polarização existente no meio intelectual. De um lado, estão os intelectuais filiados ou próximos ao Partido — ainda em número considerável — que são trabalhados de modo sistemático pelo PC, através de um espaço cultural alternativo, construído e controlado pelo Partido e pelo movimento comunista internacional. São revistas "teórico-culturais"; suplementos culturais de jornais; produção literária em jornais, revistas e livros; clubes de gravura; ilustrações de publicações; edição de livros; concursos; cursos; associações nacionais e internacionais de intelectuais; campanhas reivindicatórias; encontros e movimentos nacionais e internacionais etc. De outro lado, os intelectuais conservadores e quaisquer outros que não aderiram integralmente à política e/ou às idéias "científicas" e estéticas dos comunistas.

A morte de Stálin, a lenta distensão acontecida, as pequenas e paradoxais mudanças acontecidas na "linha justa" do Partido e principalmente o XX Congresso de PCUS abrem uma profunda crise no Partido nos anos 1956-1958. A repercussão da crise entre a intelectualidade e, principalmente, entre os intelectuais membros da agremiação é avassaladora. Os intelectuais e a juventude são os setores do Partido mais atingidos pela crise. Muitos intelectuais abandonam ruidosamente ou não o Partido, tornando-se em alguns casos raivosos anticomunistas. Outros simplesmente renunciam à militância. O aparato político-cultural em continuado declínio, entra em uma situação terminal. Nesta crise encontra-se o embrião do dilaceramento significativo do movimento comunista no Brasil e da quebra do monopólio do PC sobre o marxismo no país.

Com a Declaração de 1958 e as posteriores resoluções do V Congresso, em 1960, acontece uma redefinição da política, com base em uma crítica limitada das posições anteriores. A participação na frente nacionalista, que desemboca no movimento pelas reformas de base nos anos 60, promove certo reencontro entre o Partido e a sociedade brasileira. Suas teses colocam-se no centro dos debates político-intelectuais daqueles anos. Daniel Pécaut chega a firmar: "Em torno do Partido Comunista e de sua interpretação do nacionalismo formou-se toda uma cultura política singularmente fecunda, que se afirmou sobretudo após 1960, e iria sobreviver ao golpe de Estado de 1964; de fato, talvez tenha sido em 64-68 a época de sua maior influência".[43]

A redefinição limitada da política e acontecimentos internacionais como a vitória da Revolução Cubana, com forte ressonância na juventude, repõe condições para uma nova aproximação entre o partido e intelectuais, sobretudo jovens. A luta por uma cultura nacional-popular articulada pelo Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes (CPC da Une), de imediato, é apoiada pelo Partido, cujos membros, estudantes ou intelectuais, não só participam do CPC da Une, mas dirigem várias de suas instâncias de decisão. Ele torna-se lugar privilegiado deste reencontro. Do CPC da Une participam: Ferreira Gullar; Oduvaldo Vianna Filho; Gianfrancesco Guarnieri; Paulo Pontes; Carlos Nélson Coutinho; Leon Hirszman; Carlos Diegues; Arnaldo Jabor; Carlos Castilho; Carlos Estevam Martins; José Carlos Capinan e outros. Luiz Werneck Vianna faz a seguinte avaliação do relacionamento do PC com o CPC da Une: "O fato do CPC se ter alinhado junto à política do Partido não foi alheio a este relacionamento, embora esta fase de abertura quanto

aos intelectuais e à questão da cultura não tenha chegado a se traduzir numa definição de política, limitando-se ao campo do pragmatismo".[44]

A nova política, entretanto, provoca conflitos e divergências no interior do Partido, ocasionando o racha acontecido em 1962. A política renovada é assumida pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a manutenção da ortodoxia stalinista é reivindicada pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB), sendo que este último tem pouca repercussão e influência no seio da intelectualidade.

O golpe e a repressão (inicialmente seletiva) por ele desencadeada contra os partidos comunistas e o movimento nacionalista e progressista, não rompem nem provocam, de imediato, profundos abalos na atração e influência exercida pelo Partido no ambiente cultural e entre os intelectuais. Elas talvez até se ampliem em parte do período 1964-1968, marcado por uma efervescência cultural significativa. Roberto Schwarz fala em uma "floração tardia", porque fruto do período relativamente democrático anterior, é caracterizada, "apesar da ditadura da direita", por uma "relativa hegemonia cultural da esquerda". Mas, o próprio Schwarz adverte: "[...] é preciso localizar esta hegemonia e qualificá-la. O seu domínio, salvo engano, concentra-se nos grupos diretamente ligados à produção ideológica [...], mas daí não sai, nem pode sair por razões policiais. [...] É de esquerda somente a matéria que o grupo — numeroso a ponto de formar um bom mercado — produz para consumo próprio".[45] A emblemática e qualificada "hegemonia", realizada nestes moldes, não só denuncia seu cerco político, mas aponta, metaforicamente através dos embates estéticos travados, a emergência de um outro circuito cultural verdadeiramente hegemônico e subsumido ao capitalismo, pela via do mercado.

Aos poucos a situação do PCB torna-se cada vez mais problemática no meio político e intelectual. Os impasses políticos provocados pela derrota de 1964 e a consolidação da ditadura levam o PCB a sofrer incontáveis cisões que, em geral, constituem agrupamentos que desembocam na luta armada. A quebra da "unidade" do movimento comunista internacional; a difusão de outras e novas interpretações do marxismo; a Revolução cultural chinesa; a luta de guerrilhas em vários lugares do mundo; a invasão soviética e o fim da Primavera de Praga; as manifestações estudantis de 1968; a nova esquerda internacional; todo este mundo de acontecimentos internacionais e mais as transformações estético-culturais em processo no Brasil no interior daquele movimento de efervescência cultural — analisadas por Heloísa Buarque de Hollanda, Jean Claude Bernardet, entre outros[46] — põem fim à hegemonia exercida pelo PCB

sobre a intelectualidade de esquerda brasileira e sobre o marxismo, produzido e difundido nas terras brasileiras. A *Revista Civilização Brasileira*, como já sugerido, parece um fiel indicador desta transmutação marcante para o marxismo e a intelectualidade no Brasil.

O "recrudescimento" da ditadura em 1968, com o crescimento da repressão política e cultural — expresso na censura, perseguição a intelectuais, estudantes, professores etc., exílio, tortura, assassinatos etc. — complicam mais ainda o relacionamento dos comunistas com a intelectualidade. Tal relacionamento só é retomado, de modo bastante limitado pelas circunstâncias, na larga frente democrática que vai se forjando contra a ditadura e suas seqüelas culturais.

Superada a ditadura — pela velha e recorrente via da conciliação autoritária entre as elites — o quadro que se configura é de nítido distanciamento entre intelectualidade e partidos comunistas, sendo a influência destes claramente secundária e marginal e, no caso específico do PCB (hoje cindido em Partido Popular Socialista-PPS e Partido Comunista-PC), ela tem forte resquício do passado. Aliás, parece mesmo que a tendência recente dos intelectuais progressistas tem sido se afastar dos partidos — talvez com a tênue exceção do Partido dos Trabalhadores (PT) — e até da política. Em suma, a influência da esquerda tem gradativamente decrescido no meio intelectual brasileiro.

Traçado em linhas amplas e genéricas este panorâmico relacionamento entre comunistas e intelectuais, a análise deve se reter agora em alguns momentos, não dimensionados em uma perspectiva temporal, mas recortados por específicas angulações temáticas: organização dos intelectuais; engajamento; usos; afastamentos. Por fim, ela deve tentar tirar algumas observações globalizantes possíveis do relacionamento aqui estudado.

A organização do campo cultural e, em especial, dos intelectuais pode ser considerada como uma das mais permanentes e nítidas iniciativas dos comunistas. Desde os anos 30, quando sua inserção social passa a incorporar certa presença no cenário cultural, eles se dedicam a esta tarefa. Os tipos de organizações extrapartidárias destinadas a buscar a incorporação dos intelectuais englobam entidades político-sociais gerais; movimentos e instituições culturais; associações gerais de intelectuais e entidades corporativas de categorias de trabalhadores intelectuais. Através deste conjunto de sociedades procura-se conquistar intelectuais e realizar a política do Partido.

Como exemplos de entidades de caráter geral também voltadas para a incorporação de parcelas da intelectualidade cabe lembrar: a Liga de Emancipação Nacional, que desempenhou relevante atuação na campanha do petróleo e de criação da Petrobrás e o Movimento Brasileiro dos Partidários da Paz, fielmente subordinado a um movimento internacional do mesmo teor, criado e desenvolvido nos tensos anos da guerra fria e dirigido internacionalmente pelos comunistas. Em torno do movimento aconteceram revistas e outras publicações; concursos com premiações nacionais e internacionais; mostras culturais; congressos estaduais, nacionais e internacionais; campanhas específicas etc. O movimento tornava exeqüível construir "o mundo da paz", temporariamente circunscrito aos países comunistas, aos quais se contrapunha o "mundo livre" capitalista.

As entidades culturais modelam o segundo tipo de organizações que articulam PC e intelectuais. O Clube de Cultura Moderna (anos 30) e o Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes (anos 60) podem ser, de imediato, lembrados dentre inúmeros outros possíveis. As associações e sindicatos corporativos, um terceiro modelo de organização, aparecem como casos numerosos, mas dispersos e, devido ao seu caráter setorial, de menos ressonância na intelectualidade em seu conjunto. Basta recordar a forte presença partidária em entidades, associações e sindicatos de algumas categorias de profissionais de trabalhadores intelectuais.

A modalidade de organização de maior relevo talvez se configure nas entidades gerais de intelectuais. Existindo em períodos diferenciados, três destas entidades se destacam por sua amplitude e significado político-cultural: a União dos Trabalhadores Intelectuais; a Associação Brasileira de Escritores e o Comando dos Trabalhadores Intelectuais. A UTI, criada por volta de março de 1945, objetiva no essencial participar do processo de redemocratização do país. Composta por escritores, médicos, artistas de rádio, arquitetos, jornalistas, artistas plásticos etc., sejam eles de esquerda, comunistas, liberais ou simplesmente antigetulistas, a UTI está estruturada por setores intelectuais: escritores, artistas plásticos etc. Dela participam: Carlos Drummond de Andrade; Dyonélio Machado, barão de Itararé; Dalcídio Jurandir; Miguel Costa Filho; Otávio Tarquínio de Souza; Astrojildo Pereira etc.

Nos anos 60, o PC terá papel importante na articulação do CTI, fechado pelos militares em 1964. O Comando pretendia "[...] participar da formação de uma frente única, democrática e nacionalista, ao lado de outras forças populares reunidas no movimento pela melhoria das estruturas da sociedade brasileira".[47] Atuaram no CTI: Alex Viany; Álvaro

Lins; Barbosa Lima Sobrinho; Álvaro Vieira Pinto; Dias Gomes; Cavalcanti Proença; Édison Carneiro; Ênio Silveira; Jorge Amado; Moacyr Félix; Nélson Werneck Sodré; Oscar Niemeyer; Osny Pereira Duarte; Wanderley Guilherme dos Santos; Caio Prado Jr.; Astrojildo Pereira; Paulo Francis; Oduvaldo Vianna Filho; Alberto Passos Guimarães; Leandro Konder; Di Cavalcanti; Ferreira Gullar; Arnaldo Estrela; Carlos Nélson Coutinho; Luís Werneck Vianna e diversos outros.

Destaque especial merece a Associação Brasileira de Escritores (ABDE). Entidade criada por intelectuais liberais em 1942, a ABDE, de 1945 até 1958, quando de seu término e do nascimento da União Brasileira de Escritores, passa por momentos de influência e até de seu rígido controle pelo Partido. A ABDE, sob a denominação de escritores, filiava a rigor intelectuais que escreviam: literatos, ensaístas, críticos culturais, jornalistas, cientistas sociais e naturais; professores etc. Em suma, praticamente todos os segmentos da intelectualidade. A ABDE constituía-se de uma ABDE do Rio de Janeiro e de ABDEs estaduais e realizava inúmeras atividades organizativas e culturais: lutas reivindicativas gerais e específicas, publicações, palestras, cursos, concursos, congressos estaduais e nacionais.

Situadas em moldes sintéticos as relações de organização mantidas pelo PC com intelectuais demarcadas por uma condição de exterioridade, caberia estudar o relacionamento mais íntimo do Partido como os intelectuais localizados no interior da vida partidária. Temas como motivações de adesão, atividades exercidas pelos intelectuais filiados e o circunstanciamento de desligamentos devem ser então enfrentados.

A aproximação e a adesão dos intelectuais é certamente uma trajetória individual e social bastante complexa e de complicado rastreamento. Difícil existir uma única razão ou mesmo uma razão definida e suficientemente explícita para iluminar tão intrincado itinerário existencial. Tal percurso conforma-se, por certo, através da confluência de uma gama de circunstâncias individuais e sociais, em que devem ser consideradas, no mínimo: as conjunturas internacionais, nacionais e locais vivenciadas; a tipologia do intelectual (criador ou divulgador/organizador, por exemplo); sua área de trabalho cultural; sua idade e reconhecimento social; sua disponibilidade de idéias; situações individuais de vida etc. Afirmar esta complexidade e reconhecer o estudo de trajetórias individuais, como são exemplos os trabalhos de Michel Löwy, aponta os limites e o caráter de hipóteses das notas desenvolvidas a seguir.

Preocupado com os anos 1954-1964, Daniel Pécaut sugeriu alguns "fatores que concorreram para que tantos intelectuais simpatizassem com o Partido". Entre estes "fatores" estariam, *grosso modo*: 1) o PC parece ser o portador da tradição estatal brasileira, em um momento em que Estado e desenvolvimento aparecem como que amalgamados no imaginário brasileiro; 2) "[...] o Partido se responsabilizou pelo acesso à modernidade"; 3) a forma específica de conceber as "massas populares"; e 4) a concepção da política com espaço de uma afirmação nacional.[48] Apesar de tais motivações, circunscritas em dimensões sempre racionais e politizadas, parecerem razoáveis para aquela temporalidade, de longe não esgotam o enorme leque de motivações em jogo, mesmo naqueles anos. Uma primeira observação, de imediato, se impõe: muitas das motivações mobilizadoras de adesões transcendem o partido, sua atuação e mesmo seu espaço de ação. O prestígio e as repercussões das revoluções e experiências do socialismo realmente existente encontram-se neste patamar. A URSS, especialmente na virada dos anos 20-30 e no período pós-Segunda Guerra Mundial; a Revolução Chinesa e mais tarde sua Revolução Cultural; e, potencializada por sua proximidade americana, a Revolução Cubana, sempre identificadas (no imaginário) com os comunistas, tornam-se fortes pólos gravitacionais de atração de intelectuais e de militantes em geral.

Outros elementos "fortes" presentes em conjunturas internacionais repercutem no processo de aproximação/adesão. Algumas lutas de classe, em prol da democracia e da libertação nacional, configuram internacionalmente tempos de intensa demarcação ideológica, que, em um conjunto de países, cindem a intelectualidade, empurrando parte dela para a esquerda (anos 30-40 e 60) e para o PC (anos 30, somente). A luta internacional contra o nazifascismo (anos 30-40), a campanha pela paz mundial e contra o uso da bomba atômica (anos 40-50), respeitadas suas diferenciadas repercussões, também servem de exemplos de motivações que extrapolam os estritos limites do Partido. Cabe ao PC, em tais casos, se apresentar e agir no Brasil como depositário e defensor daqueles movimentos, canalizando internamente suas ressonâncias na intelectualidade.

Existem igualmente motivações que transcendem o Partido e derivam do espaço nacional. O *pathos* da vocação messiânica do intelectual (brasileiro) como ente portador de uma consciência privilegiada/iluminada do "nacional" e responsável pela realização de seu projeto, conforme as formulações de Mônica Velloso; o conceito do intelectual como opositor e crítico da ordem estabelecida, desenvolvido a partir dos anos 30 no Brasil e sintetizado de modo brilhante em palavras por Mário de

Andrade: "O intelectual verdadeiro, por tudo isso, sempre há de ser um homem revoltado e um revolucionário, pessimista, cético e cínico: fora da lei";[49] em suma, estas e outras (auto) concepções do ser intelectual sugerem uma condição de predisposição para o engajamento político que pode, na situação do PC, ser preenchida de modo fácil pela convergência de qualificações: revolucionário, subversivo, fora da lei e portador de um projeto nacional.

Importa não só a (auto) imagem dos intelectuais. Os processos efetivos de mudanças da divisão social do trabalho intelectual, com configuração de campos culturais e de uma hierarquia entre os intelectuais (criadores e outros: divulgadores e organizadores), alteram a posição social dos intelectuais, ocasionando a "proletarização" de parcelas de intelectuais. Este "proletariado" da intelectualidade, no dizer de Kaustky, se mostra muitas vezes sensível à ação do PC. Outro elemento significativo de atração é a presença de um líder legendário como Luís Carlos Prestes no PC, o qual reforça o Partido como pólo de gravitação de intelectuais.

A reivindicada defesa dos interesses do proletariado e das classes trabalhadoras agrega também poder de atração, mesmo quando se descontam suas descontinuidades, ambigüidades e equívocos, como a idealização do proletariado, via proletarização do Partido e de seus militantes, ou como as decorrentes dos acordos, realizados ou imaginados, com a burguesia nacional. A reivindicação do papel de defensor dos trabalhadores e do povo permite um movimento complementar para a identificação partido-povo e para sua incidência sobre os intelectuais. Assim Jorge Amado escreve: "Indomável partido do proletariado! E dos sábios e dos escritores! Onde iríamos nós caber, por caso, senão dentro deste partido que é o do povo? Só nas suas fileiras poderemos fortalecer, ao contato com o proletariado e o povo, a nossa capacidade de criação artística e científica. Aqui se aponta para o futuro".[50]

Mas a relação de atração PC/intelectuais também acontece acionando raízes mais caracteristicamente culturais. A defesa da herança cultural e da sua democratização, mesmo levando em conta certos equívocos e ambigüidades da prática partidária, apontam nesta direção. A defesa de algumas reivindicações específicas de setores intelectuais, apesar de por vezes realizada de maneira descontínua, assistemática e não-elaborada, bem como o intuito quase sempre constante de organizar os intelectuais, ainda que comprometendo em sua maioria a autonomia de suas entidades, aparecem também como elementos de políticas específicas de aproximação — e em grau diverso de conflitos — com os intelectuais.

Outro elemento cultural que não pode ser esquecido ou subestimado, por tudo que foi até aqui argumentado, é o aparato cultural e certo "ambiente cultural" associados à vida partidária. Não há dúvida que, em uma sociedade carente culturalmente, o Partido surge com um espaço de política e cultura, não desprezível especialmente para a jovem intelectualidade. Tal aspecto não pode ser desconsiderado, mesmo reconhecendo que a atmosfera deste ambiente pode ser contaminada pelos interesses político-partidários mais comezinhos e imediatos ou ser submetida a rígidos controles ideológicos, inclusive via censura. A rede cultural do PC, complementada no intercâmbio com os aparelhos do movimento comunista internacional, funciona como um lugar cativante — no sentido mais ambíguo da palavra — e simultaneamente delineador de carreiras intelectuais. A dimensão internacional de um Jorge Amado parece encontrar aqui uma das suas fontes de energia.

Como o PC reivindica um imbricamento necessário entre política e ideologia nada mais natural que compreender sua relação gravitacional com os intelectuais igualmente em um patamar específico dos imaginários e ideários acionados. O ideal da revolução assumido e associado ao Partido Comunista certamente é um destes elementos magnetizadores. A sugestão que a adesão de Oswald de Andrade ao PC, entre outras motivações, possa estar impregnada por uma percepção da revolução social e política como ato contínuo da (sua) revolução estética parece não ser descabida. A desilusão de um Caio Prado Jr. com a "Revolução" de 30 e seu apego a um ideal de revolução, enquanto transformação real e radical da sociedade, pode ter sido um dos estímulos de seu encontro com o PC.

O humanismo; a justiça social; a igualdade; a utopia socialista, enfim configuram outras "idéias-força" que visitam o processo de gravitação. Jorge Amado, em entrevista, declarou serem estas as principais razões que o levaram a aderir ao partido nos anos 30. A mística do progresso (social), da evolução e do moderno também permeiam as motivações para a adesão ao PC. No romance *Parque industrial*, uma personagem, velha protetora das artes modernas, diz sintomaticamente: "Como não hei de ser 'comunista', se sou moderna?".

Um dos componentes essenciais do ideário partidário é o marxismo, enquanto conjunto elaborado, articulado e interpretado de idéias. O quase monopólio do marxismo no Brasil pelo PC durante décadas pode ter conduzido inúmeros intelectuais ao partido pela via do marxismo. Tal trajetória de acesso não deve ser, entretanto, superestimada, se se considera a problemática assimilação e interação do marxismo com o PC no

Brasil. Como o marxismo absorvido e instrumentalizado pelo Partido acha-se circunscrito na parcela maior de sua história a uma interpretação escolástica ditada pelos cânones do "marxismo-leninismo-stalinismo", e como sua utilização tem como critério a repetição sem cessar de suas regras canônicas, torna-se difícil a realização de um itinerário de interação cultural entre PC e intelectuais que ressoe e marque de maneira significativa a vida e a cultura brasileiras. O não-desenvolvimento de uma significativa tradição de pensamento marxista no Brasil até o final da década de 1950, quando o monopólio do marxismo pelo PC começa a ser quebrado, parece inibir a potencialidade de uma trajetória de acesso ao PC pela via do marxismo. E quando, nos anos posteriores à década de 1950, o marxismo se instala, dissemina e se acultura no Brasil, com todos os limites que possam ser observados nesta interlocução, seu *locus* de irradiação principal deixa de ser o PC, fazendo com que a relação cultural — nas palavras de Max Adler — dos intelectuais com o marxismo não se transmute em relacionamento e adesão política ao Partido Comunista.

Conquistado o intelectual, ao partido cabe inseri-lo na militância partidária. A questão apresenta-se complexa e depende de vários condicionantes: política (geral e específica) e estruturas partidárias; tipo e área de atuação intelectual etc. Cabe então analisar este complexo processo de relação orgânica dos intelectuais com o Partido.

Observando a história do PC, de imediato torna-se manifesta uma utilização dos intelectuais. Sugere-se denominá-la de "ornamental", conforme expressão formulada por Carlos Nélson Coutinho em suas análises da cultura brasileira. O uso ornamental se caracteriza pelo acionamento prioritário do prestígio, em detrimento das capacidades e habilidades específicas do intelectual. A história do Partido está saturada deste tipo de instrumentalização. Seu objetivo é canalizar o prestígio do intelectual para o Partido, sob diversas formas: respeitabilidade; voto; apoio financeiro; adesão etc. Carlos Drummond de Andrade, mesmo não filiado, foi vítima deste uso instrumental no imediato pós-guerra. Convidado para ser um dos cinco diretores do jornal *Tribuna Popular*, o poeta percebe que: "Dos cinco diretores ostensivos, parece que somente dois o são de fato [...]". Aos poucos o destino incerto de suas produções no jornal, do qual era formalmente diretor, inclusive com um caso de censura declarada, leva o poeta a se afastar do diário, mas seu nome só é retirado meses depois e mesmo assim por sua explícita solicitação.[51]

O Partido aciona também os intelectuais para realizar tarefas manuais ou intelectuais. A ausência de critérios parece muitas vezes pre-

ocupá-los. Em um encontro clandestino, acontecido em 1950, entre intelectuais e Partido, com o objetivo de referendar a adoção do realismo socialista, isto foi aceito, mas os intelectuais reivindicaram seu aproveitamento em tarefas intelectuais, conforme Jacob Gorender, representante da direção no encontro, juntamente com Diógenes Arruda e Oswaldo Peralva.[52] Tal acontecimento sugere a importância da questão. Na condição de "tarefeiros", os intelectuais podem virar motorista/acompanhante de Prestes, como aconteceu com o jornalista João Falcão ou como ocorre com alguns intelectuais retratados no livro *Subterrâneos da liberdade*, de Jorge Amado. O artista plástico Mário Gruber, que trabalhou como ilustrador na imprensa do PC, apontou as tarefas cotidianas — "o jornal" — como um aprendizado, que, no entanto, entra em choque com o "romance"; trabalho mais elaborado desejado pelo artista.

Sintomática parece ser a exclusão de intelectuais de instâncias de decisão efetiva. Leôncio Martins Rodrigues, após reconhecer a forte penetração do PC na intelectualidade brasileira, escreve: "Porém, nenhum grande nome da intelectualidade brasileira chegou à alta cúpula do PCB [...] Os intelectuais de prestígio geralmente permaneceram afastados do centro do aparelho partidário [...]".[53] São os "intelectuais" do aparelho que controlam estas instâncias dirigentes e centralizam as decisões em poucas mãos e cabeças. Muitas vezes o Partido toma mesmo decisões, em questão pertinentes aos intelectuais, para depois serem referendadas por eles. Os exemplos aqui poderiam ser inúmeros.

Trágica pode ser considerada a situação dos intelectuais de áreas voltadas para a análise da sociedade brasileira. Jacob Gorender lembrou que a direção partidária certa vez solicitou que um grupo de economistas demonstrassem que a implantação da siderurgia no Brasil fazia parte da política entreguista de Vargas. Óbvio que não conseguiram realizar tal tarefa/proeza intelectual. Alberto Passos Guimarães, apesar dos acordos entre suas idéias e as formulações do PC, reclamou da pouca utilização de suas análises pelo Partido. Caio Prado Jr. teve seus estudos sempre criticados, desprezados e até censurados e proibidos pelo Partido. Somente no pós-58, com a redefinição da política e de iniciativas como a revista *Estudos Sociais*, o Partido abre-se de modo paulatino e limitado às contribuições de cientistas sociais brasileiros, muitos deles já marxistas.

Tratar as interpretações dos intelectuais — inclusive filiados — como algo dispensável ou na melhor das hipóteses como coisa secundária é um comportamento com motivações oriundas da sociedade e do Partido. Da sociedade porque, durante parte significativa da história partidária, os

estudos sobre a realidade brasileira eram poucos e muitas vezes frágeis. Do partido porque, como observou Gildo Brandão: "O problema da relação com a URSS é absolutamente central para quem quer desenhar a fisionomia intelectual do Partido Comunista".[54] Em verdade, o PC da URSS funciona como centro produtor da "teoria marxista" e das análises da "revolução mundial", sempre subordinadas aos interesses da política exterior soviética. Tais formulações "teórico"-políticas servem de parâmetros e limites para a elaboração, monopolizada pelos "intelectuais"/dirigentes do Partido brasileiro, das interpretações da realidade nacional. A revista *Problemas*, órgão do Comitê Central de 1947 a 1956, é a mais genuína expressão e a melhor síntese deste modelo de "elaboração" intelectual.

No tênue debate sobre as relações partido-intelectuais que ocorre no período de perplexidade pós-56, Astrojildo Pereira no artigo "Desapreço ao trabalho intelectual", já citado, avalia a paradigmática *Problemas* e o tema correlato da elaboração teórica: "[...] o fato, agora unanimemente reconhecido, é que nunca houve no Partido, já não digo um plano por mais modesto que fosse, mas sequer a preocupação de incentivar o trabalho intelectual com vistas à elaboração teórica no Partido. As vocações individuais para a pesquisa e o estudo, existentes no Partido, eram menosprezadas, tratadas com desconfiança, sufocadas no nascedouro por dirigentes que se supunham os donos da verdade".

Anos após, nos debates preparatórios para o congresso de 1960, Rui Facó, no texto "Os intelectuais e o Partido", volta a analisar a relação entre militância e intelectuais: "Devido principalmente à política errada do Partido para com os intelectuais, a presença dos intelectuais no Partido foi sempre encarada com sectarismo. Achava-se que o intelectual que vinha para o Partido deveria abdicar antes de tudo à sua condição de intelectual". Logo a seguir ele continua: "[...] o que se queria era um 'praticista', um simples 'cumpridor de tarefas', sem compreender-se que o intelectual poderia ser um combatente pela causa do socialismo precisamente desempenhando sua ação no campo da intelectualidade, como intelectual comunista".[55] Cinco números depois, o jornal *Novos Rumos* publica o artigo "Tarefas específicas para intelectuais", em que Pedro Mota Lima propõe que "[...] os quadros não mais sejam aproveitados burocraticamente em qualquer função e sim naquelas para as quais tenham inclinações e capacidades".

O estudo do distanciamento de intelectuais do PC tem o ano de 1956 como seu destaque. Como já assinalado, as denúncias dos crimes de Stálin tiveram profundas repercussões entre os intelectuais filiados ao

Partido. Inúmeros deles deixaram a militância ou se afastaram, até ruidosamente, do PC. Descobrir que Stálin não era "o guia genial dos povos" ou "o maior cientista da humanidade", mas um ditador, e que a URSS não era o paraíso na Terra, deixou, em geral, perplexa a intelectualidade vinculada ao partido.

Não só a ditadura stalinista afastou intelectuais do PC. As ditaduras vigentes no Estado Novo e no pós-64, pela violência contra o Partido e contra os indivíduos que dele se aproximavam, são outros momentos conjunturais de afastamento PC-intelectualidade. A repressão acontecida em 1935 e no governo Dutra também funcionam de modo similar.

As linhas políticas implementadas pela agremiação também influem no afastamento dos intelectuais. Certamente a fase de proletarização — final dos anos 20 e início da década de 1930 — e a radicalização stalinista dos anos 48-56, principalmente, são períodos de relações tensas com os intelectuais que freqüentam o Partido. O controle, a censura e o menosprezo pelos intelectuais e seu trabalho marcam este período. Nos anos 30, Raquel de Queiroz abandona o PC devido à "proletarização" e à tentativa de censura de seu trabalho literário. A dificuldade que historicamente o Partido teve de resolver democraticamente divergências políticas — inclusive internas — é outro motivo significativo de afastamento de intelectuais. Conflitos decorrentes da sua utilização ornamental e a utilização abusiva em tarefas totalmente distanciadas de suas habilitações também podem ser causadoras de distanciamentos. As cotidianas solicitações da militância em choque com as necessidades de tempo para a criação cultural-artística foram as causas sugeridas por Mário Gruber e Jorge Amado para explicar seu afastamento da vida partidária.

O PC, via participação política, abre possibilidades de interação entre parcelas de intelectuais e certa realidade brasileira, suas contradições e problemas, assim como entre eles e os trabalhadores, permitindo a superação de uma visão elitista e conservadora da cultura brasileira e da própria intelectualidade. O Partido, historicamente, busca organizar o campo cultural e os intelectuais, possibilitando encontros e o intercâmbio entre a intelectualidade e a defesa da cultura e de suas reivindicações específicas. Ao manter suas instituições político-culturais e seu ambiente cultural, o partido permite a aglutinação e certa formação e desenvolvimento de intelectuais. A rede cultural e determinado ideário do Partido propiciam — não de maneira uniforme ou coerente em todos os momentos históricos — uma valorização da cultura. O contato entre intelectualidade e marxismo, apesar de tudo, pode contribuir para uma visão teórica e ideológica mais rigorosa e crítica.

Entretanto, se o Partido enquanto instância político-ideológica possibilita esta multiplicidade de contatos e aquisições, em contraponto ele igualmente impede ou dificulta suas realizações. Contradições e limites de sua atuação se manifestam a todo o momento e em todo o lugar. A valorização da cultura e das idéias quase se torna seu contrário com as orientações estreitas e sectárias da cultura, da arte e do mundo das idéias. A pretendida ação cultural e ideológica degenera em censura, controle, falta de liberdade e "pacotes" prontos para serem digeridos ou copiados, produzidos burocraticamente em outras paragens e considerados inquestionáveis: verdades acabadas e absolutas, paralisando o movimento próprio da cultura. A relação com a realidade e com os trabalhadores transforma-se quase em mistificação, devido aos erros políticos, à manipulação dos militantes e à equivocada interpretação da realidade brasileira. O contato com o marxismo deixa de ser estímulo criador e crítico para se tornar — ante as deformações e interpretações impostas daquele pensamento — em prisão intelectual cerceadora, acrítica e protocolar amontoado de citações.

As contradições e ambigüidades da política, conscientes ou irrefletidas para os intelectuais, tornam estas relações um campo de tensões, alimentadas ainda pelas próprias contradições e dilemas presentes no seio dos intelectuais: individualismo exacerbado, narcisismo e visão coletiva; interesses mesquinhos e públicos; comportamentos dogmáticos, reflexivos, críticos, elitistas e populistas; indecisões; desqualificação e qualificação; inibição; conservadorismo latente; radicalismo inconseqüente; e revolucionarismo etc. Enfim todo um conjunto de complexos elementos dispostos em um jogo de relacionamentos entre intelectuais e PC, configuram tensões e exigências de uma política clara e um ambiente democrático.

Partido Comunista e cultura (brasileira)

Realizado o trajeto através do aparato político-cultural e do relacionamento com a intelectualidade, o percurso da viagem proposta conduz a um novo momento, em que se locomovem as tematizações dos comunistas acerca da cultura. Como que de assalto, uma primeira questão se anuncia: como definir e (re)construir as percepções, visões, formulações e proposições político-culturais do Partido Comunista no Brasil?

A contundência da interpelação deriva de uma conjunção de díspares aspectos: o sintomático silenciamento do tema da cultura nos documentos e resoluções oficiais do PC em flagrante contraste com a multiplicidade de estruturas culturais sob sua direção e sua tentacular influência no meio intelectual. Tem-se então uma peculiar situação em que se conjugam as referências marginais, mas oficiais, à temática cultural, e uma dispersa proliferação de "falas", com desigual nível de autorização, que, subjacentes, permeiam o aparato, seus frutos e as interações com a intelectualidade. O roteiro de viagem deve abranger uma diversidade de pontos de passagem, instalados em espaços e tempos diferenciados, sem esquecer o rumo: a "cultura" do Partido Comunista. Esta "cultura" conforma-se na reunião das percepções/visões/formulações acerca da cultura existente com as proposições culturais novas e inunda o ambiente partidário, tornando-se uma espécie de tradição agregada às concepções político-ideológicas vigentes, estrutural ou conjunturalmente, no PC.

Como diversos são os materiais que permitem uma "entrada" no tema das percepções e visões prevalecentes no PC sobre a literatura brasileira, prioriza-se, para iniciar, alguns cuja abrangência permite reter de forma mais global as obras literárias e os autores privilegiados. Um primeiro material: o I Curso de Literatura Brasileira, realizado a partir de agosto de 1951, em São Paulo, pela Associação Brasileira de Escritores, entidade controlada pelo PC e dirigida por intelectuais comunistas, naqueles tempos. O programa do curso compõe-se de doze tópicos: 1) A literatura brasileira e seu caráter popular e nacional; 2) Gregório de Matos e sua época; 3) A literatura na época da independência; 4) Castro Alves, 5) Machado de Assis; 6) Euclides da Cunha; 7) Lima Barreto; 8) Evolução da poesia; 9) Evolução da prosa; 10) Evolução da crítica; 11) Fontes populares da literatura brasileira; e 12) Função social do escritor e da literatura. Transparece de imediato a ênfase social da relação com a literatura, associada sempre ao povo, à nação e à função. Os autores selecionados reafirmam esta perspectiva.[56]

Quase dez anos depois, Rui Facó publica o livro *Brasil século XX*, no qual traça um esboço da vida cultural brasileira. Dentre os literatos estudados podem-se encontrar: Gregório de Matos; os poetas inconfidentes Alvarenga Peixoto e Tomás Antônio Gonzaga; Antônio Gonçalves Dias e seu indianismo; o "[...] mais autêntico representante da poesia revolucionária brasileira" e "[...] monumento da poesia social", Castro Alves. A análise prossegue com o primeiro "grande vulto" autenticamente nacional da prosa, José de Alencar; com o naturalista Aluísio Azevedo, "[...] um dos pontos altos do realismo crítico na literatura brasileira", que pela primeira vez retratou no Brasil o meio proletário; com o aplaudido Lima Barreto, defensor e escritor do povo, da literatura comprometida e de posições políticas avançadas. A seguir o estudo se detém em Machado de Assis, com sua linguagem apurada e sem pedantismos, seu realismo e seu papel na constituição de uma literatura nacional e sua libertação da influência portuguesa. O quadro é completado pelos romancistas nordestinos, ligados ao povo, como Jorge Amado, Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Raquel de Queiroz que, de acordo com Rui Facó, realizaram mudanças profundas na literatura. Por fim é tratado Guimarães Rosa. Algumas linhas de força interpretativas parecem convergir com o material anterior tanto na escolha de autores, quanto nas diretrizes que informam as análises.[57]

Mais recentemente, Clóvis Melo traça um panorama da literatura brasileira até os anos 20, em artigo publicado na revista *Princípios*, editada pelo Partido Comunista do Brasil. O texto se refere a inúmeros escritores, alguns deles redescobertos há não muito tempo, além de abrir espaço para a "poesia formalista", em que inclui Olavo Bilac, Cruz e Souza e Sousândrade; e para a "literatura anarquista", coisa incomum na tradição comunista brasileira. O maior destaque inicial é dado a Gregório de Matos, "[...] que falava a linguagem simples do povo", criticava "[...] os costumes dissolutos das classes dominantes" e contestava o "colonialismo português". Cláudio Manoel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Manuel Antônio de Almeida, que antecipou o "romance populista ou proletário", são lembrados em seguida. Castro Alves emerge como "um poeta social autêntico", sendo "[...] o amor e a revolução os grandes temas de sua mensagem poética". Significativo espaço abre-se para Machado de Assis, quando Clóvis Melo investe contra a imagem de "apolítico" e "individualista" atribuída ao autor por alguns de seus críticos. Aluísio Azevedo, "grande expoente do naturalismo no Brasil", republicano, abolicionista e o primeiro a denunciar pela literatura o preconceito racial; Adolfo Caminha, naturalista "de posições políticas progressistas" e o "fenômeno" Lima Barreto, tratado com o maior destaque, completam o desenho do panorama traçado.[58] Tem-se nova confluência de autores e principalmente de critérios seletivos de obras e literatos.

Tomando estes três materiais iniciais — o programa do curso e os textos de Rui Facó e Clóvis Melo — como indícios embrionários dos autores selecionados e dos valores e critérios acionados para proceder à escolha pode-se, em um movimento segundo, cotejá-los com os mate-

riais acerca da literatura brasileira publicados na imprensa do PC, em especial no *corpus* constituído por suas revistas político-culturais. A atenção continuada e o espaço ocupado por alguns autores possibilitam que, de modo cristalino, alguns nomes emerjam com bastante força através deste procedimento. De modo inconteste e talvez em um primeiro patamar, tem-se Castro Alves, Euclides da Cunha e Lima Barreto. Machado de Assis, mais polemizado; Monteiro Lobato, menos referido e os autores da Geração de 1930, mais contemporâneos da história do PC, completariam a plêiade dos autores mais reivindicados como uma tradição literária para o Brasil. Uma rápida incursão nas apreciações elaboradas sobre alguns destes autores pode elucidar aspectos da "cultura" do PC.

Castro Alves é o autor mais evocado e "utilizado" entre os escritores do passado. Existem incontáveis trabalhos de intelectuais ligados ao PC sobre o poeta. Em 1937, por exemplo, Édison Carneiro publica um livro, em que "[...] explica, de maneira materialista, os fatos mais notáveis da vida do poeta e, mais, aqueles da sua época a que as contradições da estrutura econômica da sociedade deram uma expressão cultural".[59] No mesmo ano, o jornalista e escritor, militante do PC, Aydano do Couto Ferraz apresenta trabalho intitulado "Castro Alves e a poesia negra da América", no II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador. Em meados dos anos 40, Jorge Amado, também autor da biografia *ABC de Castro Alves*, escreve para Bibi Ferreira uma peça de teatro sobre o poeta que é publicada com o sugestivo título de *O amor do soldado*. Nela o personagem Castro Alves, "soldado" da luta pela liberdade, subordina sua vida particular a esta "batalha", em prol da coletividade: "Eu vejo, Eugênia, em minhas noites solitárias, o mundo que os homens construirão. Custará sangue e vidas, a minha e a de muitos outros. Talvez de milhares e milhões. Mas será o mundo livre e então a vida será perene alegria e perene beleza. Não mais escravos de nenhuma espécie. Não mais humilhados, não mais miseráveis. A terra será de todos [...] O mundo será uma festa e então o amor poderá crescer em todos os corações [...]".[60]

A citação de trabalhos, livros e artigos poderia se prolongar de muito, correndo o risco de tornar-se redundante e aborrecida. O mesmo poderia acontecer se se pretendesse enumerar as poesias reproduzidas nas publicações do Partido. Parece ser o caso de buscar acompanhar outras modalidades de referimento do autor através de homenagens, citações, títulos e também evocações, todas elas recolhidas de modo aleatório em

um rastreamento na imprensa do PC, sem nenhuma pretensão de esgotar tal referimento, aliás bastante numeroso e repetitivo.

A revista *Literatura*, em 1947, presta uma homenagem ao centenário de nascimento do poeta, através de um documento subscrito por aproximadamente trezentos intelectuais, comunistas ou não. O documento afirma Castro Alves como "voz do povo e voz da pátria", ressalta suas qualidades de poeta engajado e finaliza: "Sem dúvida, a melhor forma de comemorar o centenário de Castro Alves consiste em reafirmar a fé patriótica e democrática que emerge do conteúdo da sua obra como um programa permanente de pensamento e ação ao serviço do povo. E é este, em suma, o sentido profundo que os intelectuais brasileiros emprestam ao presente documento".[61]

Em discursos as citações de Castro Alves são numerosas. O modernista e então comunista Oswald de Andrade, no ano de 1937, falando para a Frente Negra Brasileira sugere aos pretos, "irmanados" com brancos, amarelos e índios pela injustiça social em outro navio negreiro, "o rumo luminoso de Castro Alves" para se atingir os portos da liberdade, e complementa pouco depois: "Ele criou para o Brasil o vocábulo da liberdade".[62] Jorge Amado, no seu "Discurso em Wroclaw", diz que a luta dos intelectuais brasileiros em defesa da independência nacional e da cultura brasileira foi aprendida com "[...] os grandes de nosso passado" e cita uma estrofe de Castro Alves: "Quem és tu, poeta? A lâmpada da orgia / Ou a estrela de luz que os povos guia / à nova redenção?"

Os títulos de artigos sobre o poeta projetam as intenções e as modalidades de percepção da obra de Castro Alves. Em 1942, por exemplo, a revista *Seiva* publica "Castro Alves, guia dos combatentes pela liberdade" e, em 1955, *Horizontes do Mundo*, publicada sob a influência do Partido, divulga o artigo "Castro Alves e a Paz". A aceitação da "herança" do poeta e sua "utilização" é tão intensa e versátil que, em um texto, Clóvis Melo imagina Castro Alves protestando contra os trustes americanos e os entreguistas, participando da campanha do petróleo, exigindo terra para os camponeses, escolas, melhores salários para os operários etc.[63] Jorge Amado, outra vez, incisivo e direto diz, em 1946, que se o poeta fosse vivo estaria no PC.[64] Para completar: o artigo "Castro Alves, poeta do povo", aparecido em março de 1948 no jornal *A Luta*, de Recife, termina com as seguintes palavras: "Poeta do povo, intérprete de suas grandes e sentidas reivindicações de liberdade e democracia, Castro Alves é digno da veneração que lhes votam todos aqueles que cantou em seus versos — as grandes massas expropriadas e sofredoras, que hoje

encontram como guia a Luís Carlos Prestes, o herdeiro e continuador de sua luta".

Fácil perceber que a recepção da obra de Castro Alves se realiza através de leitura(s) de forte viés político-conteudístico, referida por vezes mais ao homem que à sua obra, mais à política que à sua arte. Em verdade, não só se trabalha com leitura(s) intencionalmente demarcada(s), como se projeta em relação à obra e seu autor associações e valorações político-ideológicas conjunturais, "instrumentalizando" a cultura e subordinando-a a uma lógica marcadamente político-ideológica. Procedimentos similares são operados com relação a Euclides da Cunha e Lima Barreto. Da "herança" euclidiana ressalta-se a atenção dada à nacionalidade e à realidade social, certa preocupação com o rigor da observação e o falado "socialismo" do homem Euclides da Cunha. O principal elemento valorativo atribuído à obra de Lima Barreto é a vinculação de sua obra com a vida do povo, seu realismo e sua linguagem despojada, além de sua participação social e de suas idéias políticas, em especial seu maximalismo.

Já Machado de Assis, apesar de majoritariamente aceito, não o é de maneira absolutamente inconteste. Octávio Brandão, feroz crítico do escritor, publica em 1958 um livro com um título emblemático: *O niilista Machado de Assis*. Nele, entre outras críticas, o velho militante comunista censura o romancista porque "... não foi homem do seu tempo"; "não lutou contra a monarquia"; "não se tornou partidário do abolicionismo"; "não participou das lutas do povo brasileiro"; "não tinha a menor idéia da vida dos trabalhadores"; e muitas coisas mais.[65] Leôncio Basbaum, historiador e antigo militante comunista, praticamente ignora o escritor nas páginas dedicadas à cultura em sua *História sincera da República*. O então comunista Oswald de Andrade, em conferência pronunciada em 1944, no entanto, reconhece Euclides e Machado de Assis como "[...] os dois guias de nosso destino intelectual" e afirma: "O pessimismo de Machado é um pessimismo de classe. Nele, já existe fixado o germe de toda uma sociedade condenada".[66]

Rui Facó não apenas valora a obra machadiana, mas ao escrever uma ácida crítica ao livro de Octávio Brandão avalia mais detalhadamente seus romances e contos. "Neles encontramos o documentário vivo de uma época [...]". O recorrente tema dos ceticismo e pessimismo machadianos é compreendido como "[...] um fruto de sua época, da sociedade em que viviam seus personagens". Uma sociedade "[...] sem grandes perspectivas, num país cujo desenvolvimento está freiado [...]".

A seguir, Rui Facó resgata no pessimismo uma dimensão a ser valorizada: "[...] não podemos esquecer que o pessimismo é um germe da crítica e, portanto, um começo da condenação [...]". Quase no final, outra virtude é posta em realce: "Foi ele precisamente um dos que romperam mais corajosamente com a tendência da arte pela arte, e nos deu um realismo que não havia atingido ainda o romance brasileiro na sua época".[67]

Talvez o mais ardoroso defensor de Machado de Assis no PC seja mesmo um dos seus fundadores: Astrojildo Pereira. Em 1959, ele publica *Machado de Assis*, em que pode ser encontrada uma interpretação e valoração diametralmente oposta à de Octávio Brandão, editada no ano anterior. Altamente expressivo é um texto certamente de sua autoria publicado na clandestina e mimeografada *Revista Proletária*, em 1939, em plena ditadura do Estado Novo. O título já reivindica "Machado de Assis é nosso, é do povo". O texto discorda que Machado só possa ser entendido pelas elites e sugere que ele "[...] pôs a nu os angustiosos conflitos morais" da sociedade. Assinala em seguida que ele exerceu sua profissão com dignidade, "[...] reagindo com bravura contra a degradação e corrupção do intelectual, simbolizado no tipo clássico de boêmio irresponsável". O conformismo atribuído pelos críticos ao escritor não é aceito: "Não cremos que, batendo-se pelos direitos da personalidade e deles não abdicando numa sociedade escravagista, feudal [...] fosse Machado de Assis um conformista [...] Pelo contrário, sua atividade, nesse terreno, foi extremamente fecunda e progressista". O texto anônimo termina com o seguinte trecho: "Acreditamos que Machado se tornará cada vez mais popular. Quanto mais o povo se instruir, quanto mais a cultura deixar de ser monopólio e privilégio de uma reduzida minoria [...]".

A visão machadiana pode ser complementada pelo artigo citado de Clóvis Melo, publicado em *Princípios*. Ele escreve que ninguém exerceu melhor o ofício de escritor, "[...] com um domínio absoluto da língua portuguesa, a ponto de ser considerado um clássico do nosso idioma". Após esta quase inusitada valoração de um aspecto não enquadrado como de conteúdo e político, Clóvis Melo preocupa-se em desmontar o "mito do apoliticismo" do autor. Conforme Clóvis Melo, Machado redigiu um projeto de reforma agrária, em 1882; participou de sociedades abolicionistas em 1884-1888; votava com o Partido Liberal e escreveu uma crônica na qual "[...] revela o triunfo do socialismo moderno no mundo. Como se exigir mais?"

Dois momentos culturais e literários — o modernismo de 1922 e a "geração de 30" — devem ser tomados como exemplares para a análise,

não só pelo indiscutível significado destes movimentos fundantes da moderna literatura e cultura brasileiras, mas pela radical e expressiva diversidade das maneiras dos comunistas se colocarem frente a eles.

A proximidade entre o PC e o modernismo parece ocorrer somente pela coincidência temporal da fundação do partido com a explosão do Modernismo em 1922. Afora isso, e alguns itinerários algo conturbados, os desencontros ou um significante silêncio parecem habitar o (não) relacionamento. No esquecimento manifesta-se o comportamento mais comum do partido. No programa do curso de literatura brasileira da ABDE, no *Brasil século XX* de Rui Facó, em discursos de Jorge Amado e Pedro Pomar, publicados no livro *O Partido Comunista e a liberdade de criação* e nas publicações pesquisadas do PC, o modernismo praticamente inexiste. Um silêncio cheio de sentido, quando se pode ouvir indiferença, menosprezo e até intolerância para com o movimento inaugurado de maneira escandalosa pela Semana de 1922.

A reticência contamina mesmo os intelectuais comunistas ou ex-comunistas que se referem ao modernismo. Jorge Amado em diversas e sempre rápidas circunstâncias reconhece as conquistas formais e a renovação literária que "[...] devem ter influenciado os novos escritores que aparecem nos anos 30".[68] Similar avaliação tem Nélson Werneck Sodré. Ele escreve, por exemplo que: "O despojamento da ênfase, particularmente na poesia, e a busca da simplicidade na prosa, foram os grandes serviços que o modernismo prestou".[69] Na mesma trilha de atribuir ao Modernismo uma renovação formal situa-se também Leôncio Basbaum. Indo além, ele percebe no movimento de 1922 uma "[...] tentativa de libertação da influência francesa, ou melhor, um passo no sentido da criação de uma literatura nacional brasileira". Entretanto, Leôncio Basbaum acredita que a "tentativa audaciosa" fracassa devido à situação cultural do povo e porque "[...] faltava a esta nova forma um novo conteúdo: o povo continuava ausente". O modernismo propiciou "[...] uma sacudidela no mofo", um "[...] escrever como se fala", um "[...] desprezo pelo convencional, pela gramática", mas, como acontecia na literatura acadêmica então vigente, "[...] permaneceu do mesmo modo alheio à vida real". A situação somente se modifica a partir de 1930, "[...] quando o povo revelou pela força a sua existência" e a "[...] literatura tomou um novo rumo mais realista".[70]

A precedência e a influência do Modernismo na posterior literatura brasileira, quando são lembradas, situam-se no terreno da forma e da linguagem. O modernismo aparece em tais lembranças como um momento/movimento de renovação formal da história da literatura

brasileira. Uma compreensão como a esboçada por Antonio Candido, antes assinalada, ou como a de Carlos Zílio — movimento "[...] em duas etapas intimamente associadas: colocar a arte brasileira em dia com a cultura ocidental e fazê-la voltar-se para a apreensão do Brasil" —,[71] neste contexto, torna-se contraditória e impossível de ser aceita.

Entre os pouquíssimos textos publicados na imprensa partidária que tratam do tema, um merece destaque pela análise comparativa que faz das repercussões culturais dos dois acontecimentos de 1922. O artigo, assinado pelo romancista Dalcídio Jurandir e publicado em *Para Todos* no ano de 1952, apesar de respirar a forte atmosfera antiformalista do período de auge do realismo socialista no partido brasileiro, parece expressar em sua avaliação negativa do Modernismo de 1922 traços essenciais que, de modo menos violento, conformam a "cultura do Partido". Dalcídio afirma, por exemplo: "Na 'Semana' deu-se uma *camouflage*, o que chamavam de 'revolução ou libertação' nada mais era do que um equívoco e um jogo fundamentalmente político nos moldes de uma caricatura de revolução". Ou pouco adiante:

> *O que se prova hoje é que Machado de Assis, Sílvio Romero, José Veríssimo, Euclides da Cunha, Lima Barreto, João Ribeiro, Monteiro Lobato eram mais avançados e mais brasileiros, mais anti-acadêmicos e renovadores que os tão subversivos e nacionalistas pagés da antropofagia, do verde-amarelismo, da linguinha brasileira, dos assuntinhos poéticos, da imitação de Cendrars e Apollinaire, da louvação da falta de caráter, do 'esquerdismo' como estética do palavrão e da gíria, da apologia de Barrès e Mussolini e, finalmente, do Estado Novo.*

A avaliação do movimento é toda negativa: "Quando se fizer o balanço desse 'modernismo' pouco há de restar como história literária, como um pensamento verdadeiro e vivo, como contribuição importante para a nossa cultura". A trajetória do PC e de suas ressonâncias culturais, na avaliação de Dalcídio Jurandir, seriam um contraponto radical a esta contribuição insignificante do Modernismo de 1922. Surgido naquele ano, sem nenhum ruído, o Partido passou a imprimir sua marca na literatura e na arte "[...] visivelmente a partir de 1930" e, em 1952, a revolução cultural "se esboça", "dá os primeiros passos" e "[...] há de realizar-se com a existência do Partido Comunista [...]".[72]

Em certos momentos e de modo parcial alguns modernistas podem ser "salvos" e reincluídos na cultura aceita e difundida pelo PC. Isto acontece com Oswald de Andrade nos anos 30, quando militante comunista. Jorge Amado em *O Cavaleiro da Esperança* escreve sobre Oswald: "Um 'modernista' passando adiante do 'modernismo' faz necrológio do movimento e da burguesia do café em novelas cadentes de sátira".[73] Nestes anos, seus livros, em geral, são acatados de forma razoável por intelectuais do PC como se pode acompanhar através de resenhas publicadas no *Boletim de Ariel*. Mas também críticas podem ser encontradas, como as formuladas por Aderbal Jurema acerca do romance *A escada vermelha*. Depois de afirmar taxativo: "A técnica deste livro não é de esquerda", Aderbal escreve: "Sob o ponto de vista literário não é mais admissível que este escritor continue na pesquisa penosa de frases de efeito. Existe mesmo uma preocupação constante de novidade que não se justifica. Ficamos até em dúvida se escolheu a posição de romancista da esquerda por moda, tal a insistência em querer bancar o original".[74] Nos anos 40, desfaz-se, de modo litigioso, o namoro com os modernistas Oswald de Andrade e Patrícia Galvão Pagu.

Nem mesmo a preocupação como "inesgotável tesouro" representado pela cultura popular presente na obra de Mário de Andrade, aliás valorado nestes termos por Nélson Werneck Sodré, ou algumas aberturas suas para o marxismo — "[...] pessoalmente não admiro o marxismo [...] Mas incontestavelmente o marxismo contém uma enorme parte de verdade que hoje nem é marxista mais porque incorporada ao conhecimento geral, à verdade humana" —[75] parecem facilitar sua absorção pela "cultura" dos comunistas, o que só ocorre em tempos recentes e pós-Tropicália.

Outro modernista da turma de 1922 que aderiu ao Partido Comunista nos anos finais da década de 1920, o pintor Di Cavalcanti, em suas memórias, não se mostra muito animado com a turbulência da Semana de Arte Moderna, "[...] que em sua opinião era fruto de um diletantismo paroxístico e iria gerar pelo Brasil afora uma lamentável floração artístico-literária". Anos depois, em carta datada de 4 de março de 1974 a Moacir Werneck de Castro, ele sugere não tocar em assunto (a Semana) de tão modesta valia e acrescenta "[...] Enfim, você não tem culpa dela ter existido e de eu ter nela me exibido tão prazeirosamente".[76]

Além das características estéticas do Modernismo de 1922 e das exigências político-culturais do PC, a apropriação do Modernismo inventada pelo discurso oficial do Estado Novo, em que o ideal da brasilidade

e da renovação nacional transmuta-se em elo comum a unir as duas "revoluções", a artística e a política, também pesa na reação do PC ao Modernismo. Dalcídio Jurandir, no seu agressivo texto, observa: "Os revolucionários da 'Semana' serviam de divertimento e adorno aos salões e teatros do regime dominante, como confirmou o sr. Getúlio Vargas pela prosa do sr. Lourival Fontes, ao oficializar o 'modernismo'". Os comunistas não percebiam ou não se dispunham a compreender que a "herança" modernista incorporada pelo Estado Novo e sua ideologia era a rigor o desdobramento conservador do movimento no grupo verde-amarelo, composto por Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia e Plínio Salgado, como assinala Mônica Velloso em *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. À margem e contrapostos a eles estavam outros modernistas, inclusive os da Antropofagia, com outra brasilidade e outras concepções de renovação nacional.

A nomeada "Geração de 30" da literatura brasileira, ao contrário dos modernistas de 22, merece do PC e de seus intelectuais uma apreciação sempre positiva. Primeiro, porque alguns dos autores mais destacados deste momento literário terminaram aderindo ao Partido ainda na década de 1930. Jorge Amado, um destes escritores, chega a escrever em *O Cavaleiro da Esperança*: "Esta literatura nova, contra a qual a reação jogava 'o romance introspectivo' [...] encontrará em 1935 o seu apoio de massas no movimento da ANL". Dentre os autores que se tornam comunistas estão nomes como: Jorge Amado, Graciliano Ramos, Dionélio Machado, Raquel de Queiroz e Rubem Braga, sendo que estes dois últimos têm uma breve permanência no Partido. Outro componente responsável pela integração desta literatura na "cultura" do PC, não bastasse a primeira, são as características de forma e principalmente conteúdo que tecem este tipo de literatura. Tais características identificam-se perfeitamente com o universo de elementos político-literários exigidos e buscados nas obras culturais, tornando-se inclusive modelo e síntese destas concepções político-culturais.

Acompanhando apenas um exemplo: Nélson Werneck Sodré considera mesmo, em sua avaliação publicada em suas *Memórias de um escritor*, que "[...] a rigor, a literatura brasileira começa com o pós-modernismo, sendo tudo o mais, o seu longo passado cronológico, uma espécie de pré-história, proto-história quando muito [...]". Dado fundamental para este raciocínio é a criação de um público leitor para a literatura brasileira, como assinala o autor. Mesmo o visível desequilíbrio entre forma e conteúdo que marca todos os autores da literatura regional, com pou-

cas exceções, Nélson Werneck considera natural. Para ele, os descompassos forma/conteúdo são inerentes à história da literatura. No Brasil dos anos 30, "[...] o conteúdo se antecipava à forma". Os romancistas daqueles anos "[...] trouxeram à tona e colocaram diante de todos os brasileiros o novo conteúdo, e desnudaram a realidade. Essa etapa preliminar, na urgência de suas tarefas, impunha a subalternidade da forma".

A incursão até agora realizada na literatura brasileira, passada e contemporânea do Partido Comunista, já torna possível esboçar o paradigma cultural que, constituído nos anos 30/40, forja uma "cultura de Partido". Tal "cultura" funciona simultaneamente como uma "tradição" cultural reivindicada, assumida e a ser incorporada por seus (novos) militantes/filiados e como conjunto de critérios político-culturais e estéticos de valoração e seleção dos materiais culturais e artísticos presentes no social e, através deles, julgados pertinentes pelo PC para serem estimulados e desenvolvidos na sociedade. Em suma, uma "cultura de Partido" que governa a intervenção político-cultural do Partido, seus dirigentes e membros.

O modelo, intrinsecamente desequilibrado pelo predomínio do político sobre o propriamente cultural, enfatiza, em geral, mais o autor que a obra e se detém no conteúdo, quase esquecendo a forma. Esta só importa quando em subordinação ao conteúdo e às necessidades de sua facilitação expressiva. A qualidade imanente do material cultural e artístico; o tenso e delicado amoldamento forma/conteúdo; a criatividade etc. deixam de ser elementos primeiros. Neste lugar, instauram-se exigências político-ideológicas, ainda que não formuladas em moldes e limites estreitos ou sempre sectários.

A postura progressista — mais do autor que da obra, como antes anotado —, frente aos problemas de seu tempo e lugar; o engajamento (e por vezes a simpatia) nas lutas político-sociais de sua época; a atenção com o povo, os aspectos de sua vida e cultura; o caráter nacional assumido e — talvez uma das poucas exigências estéticas — uma atitude realista, junto a outros elementos subsidiários conformam o modelo de cultura e arte construído historicamente pelo PC, que educa seus militantes e delimita os contornos de seu universo cultural.

A persistência deste paradigma cultural dominante e seu desdobramento como cultura partidária explicam as conjunturais relações com a modernidade brasileira, em especial em suas dimensões culturais/artísticas. Os anos 30-40, por exemplo, caracterizam-se como tempo de grande convergência entre partido e arte/literatura modernas no Brasil, dada a

confluência entre a literatura de realismo social e as artes plásticas/pinturas sociais e figurativas que então florescem e a "cultura partidária" em formação naquele tempo social. Armênio Guedes e Jacob Gorender, em suas entrevistas, lembraram o predomínio dos artistas modernos dentre o grande número de intelectuais filiados ou simpatizantes do PC. Também não é mera casualidade a organização do Clube de Cultura Moderna, com forte influência comunista, em meados da década de 1930.

Jorge Amado, em seu discurso publicado no livro *O Partido Comunista e a liberdade de criação* (1946), afirma: "O PC do Brasil pode se orgulhar de ter sido nos últimos 15 anos [...] o melhor apoio e incentivo dos escritores e artistas" e continua, em seguida: "Nunca, jamais o Partido deixou de jogar todo o peso de sua influência para apoiar, sem sectarismos partidários, a literatura e a arte modernas do Brasil". Adiante, ele complementa taxativo: "As formas caducas de arte, o academicismo retrógrado, jamais encontraram no nosso partido senão combate. Ao contrário a arte moderna: jogamos na batalha pela sua vitória porque sabíamos, os comunistas, que esta era uma batalha nossa, uma batalha também contra o fascismo".

Pedro Pomar em discurso pronunciado em idêntica oportunidade também sinalizou a boa relação do PC com a arte e a literatura modernas, ainda que de modo mais genérico: "[...] nosso partido surge na vida de nossa Pátria como a expressão das forças mais jovens da liberdade e da cultura e para as quais dirigem-se a ciência, a literatura e a arte de vanguarda, no constante combate que travam para o progresso e o aperfeiçoamento da civilização".[77]

Mesmo a renovação formal ensejada principalmente pela literatura e pintura nos anos 30 apresenta um sentido convergente ao desejado pelos comunistas. E é este caminho que deve continuar a ser trilhado. Jorge Amado no discurso sugere que a literatura "moderna" deve desenvolver uma "[...] pesquisa técnica e formal, procurando colocar o conteúdo de nossa arte numa forma simples e pura, mais próximo e acessível à grande massa ávida de cultura". Mas a pesquisa e a experimentação formal em outras direções e com outros objetivos, já naquele momento de pós-guerra e certa abertura estética, são criticadas nos discursos de Pedro Pomar e Jorge Amado. Pedro Pomar se coloca contra os "aleijões propositados" e as "deformações intencionais" e o escritor baiano critica o "extremo pequeno burguês de deformação e "certas experiências puramente formais e perigosas [...]". Os germes do futuro rompimento entre

PC e arte brasileira de vanguarda já estavam inscritos nas intervenções dos porta-vozes do partido no meio intelectual.

O divórcio acontece no final dos anos 40 e se agrava no início da década seguinte, com o partido sob hegemonia do realismo socialista, em sua versão stalinista-zhdanovista. A pesquisa formal, as vanguardas, a cultura "burguesa" cosmopolita são dura e violentamente criticadas e, com elas, a arte e a literatura brasileiras contemporâneas daqueles anos.

A mudança de atitude não decorre só e fundamentalmente da nova orientação estética, entronizada com oficial, do PC, mas igualmente das próprias alterações de rumo da arte moderna do Brasil: no pós-45, com o romance social em declínio, desponta uma geração significativa de poetas, cujas obras não sugerem uma preocupação social explícita; os anos 50 são palco da experimentação e do trabalho formal dos poetas concretistas e na pintura, o abstracionismo se torna a arte de vanguarda cada vez mais produzida e difundida, em especial com as Bienais, que passam a se realizar em São Paulo, as quais o Partido combate e critica com vigor, através de sua imprensa e principalmente em revistas como a paulista *Fundamentos*, a carioca *Para Todos* e a gaúcha *Horizonte*.

Inúmeros textos localizados na imprensa partidária tomam este partido contra a renovação artística, balizando sempre suas críticas na "teoria" do realismo socialista. Um exemplo significativo desta investida virulenta contra a nova arte aparece também na trilogia *Subterrâneos da liberdade*, de Jorge Amado, exaltada na época como modelo brasileiro de aplicação do realismo socialista no campo da literatura.

A trilogia, escrita no início dos anos 50, pretende retratar o momento histórico da ditadura do Estado Novo, mas vê aquele período com olhos dos anos 50, transpondo para o tempo da ditadura alguns debates, como os que só então ocorriam em estética. A viagem no tempo certamente visa dar mais uma utilizada ideológica à trilogia, e as opiniões dos personagens trabalhados por Jorge Amado sintonizam o clima político-cultural prevalecente no PC dos anos 50.

Em uma conversa entre os personagens comunistas Mariana, João; Ruivo — todos eles exemplares — e Saquila — retrato do traidor e trotskista — sobre um quadro surrealista —, Ruivo diz a Saquila: "Não, velhinho, o que é necessário é ter apodrecido por completo para gostar de uma coisa dessas. Só que não creio que a maioria de vocês goste realmente. É moda, vocês vão na onda para não parecerem atrasados". E, no decorrer da conversa, Ruivo retruca: "Penso que você confunde moderno com revolucionário e assim quer fazer passar como revolucionária esta

pintura que é produto de uma burguesia podre. Jamais a classe operária pode aceitar esses quadros. A classe operária é sã, esses quadros são enfermiços; a classe operária está voltada para a vida, esses quadros são fugas da vida; a classe operária possui sentimentos limpos, esses quadros são frutos de sentimentos sujos [...]".[78]

O surrealismo, o abstracionismo e outras experimentações da pintura moderna; o dodecafonismo em música; o subjetivismo e o intimismo em literatura etc.; todos eles sob o rótulo geral de formalistas são constante e violentamente atacados e considerados decadentes, podres, cosmopolitas, antinacionais, antipopulares, produtos ideológicos de uma burguesia em crise terminal. A radicalização extremada de características constitutivas do paradigma constituído em temporalidade anterior aprofunda em uma intencionalidade política de combate a cisão PC e arte/literatura moderna nos anos 50 no Brasil.

O período 1950-1956 aparece na história do Partido Comunista como o momento de maior intencionalidade na definição e realização de uma política cultural específica. A intervenção da direção central e sua subordinação a movimentos similares internacionais fica nítida na conjuntura. Acontece que, apesar do esforço deliberado e algo sistemático da direção na plena instrumentalização da cultura e na constituição de um gueto cultural, esta política cultural parece não ter combinado de modo totalmente satisfatório a iniciativa da direção com a "cultura" partidária já impregnada no Partido, ainda que entre elas existissem inúmeros pontos de convergência. A instrumentalização plena da cultura terminou por asfixiar a elaboração cultural, tornando-a medíocre e colando-a de tal maneira à tática política que sua *débâcle* em 1956 exigiu uma revisão (mesmo limitada e conservadora) da política cultural, aliás antecipada por publicações como o quinzenário *Para Todos* e, em dissidência, pela *Revista Brasiliense*.

Diferente parece ter sido a situação da intervenção do Partido nos anos 60, através do CPC da Une. Apesar da politização intensa da cultura, em que se destacam como manifestações o teatro e depois a música, e, por conseguinte, dos riscos de sua pura instrumentalização e facilitação política, aliás acontecida de certa maneira, alguma convergência acontece entre a "cultura partidária" e a "cultura nacional-popular" então proposta e desenvolvida, não por imposição arbitrária da direção do PC, mas na elaboração de (principalmente jovens) intelectuais, consciente ou inconscientemente, mediada pela "cultura partidária". Com todos os equívocos atribuídos hoje, em uma confortável distância, à política cul-

tural do PC nos anos 60 parece que ela, sem comportar a intencionalidade e a sistematicidade daquela dos anos 50, teve uma maior e mais significativa ressonância política e até cultural, inclusive na influência de intelectuais não-instalados no meio partidário. Ao se afirmar isto, não se pretende pôr a salvo aquele projeto político-cultural das vastas e justas críticas a ele já endereçadas, antes procura-se ressaltar a importância da "cultura de Partido", mesmo difusa e implícita, e relativizar, em contraste, o papel da intervenção explícita, intencional, sistemática e centralizada no campo da cultura e da política cultural.

Quando nos anos 60, a "cultura de Partido" extrapola o PC ela parece contaminar boa parte da esquerda e comandar, em moldes difusos, as atitudes de intelectuais e principalmente de um público jovem consumidor de cultura — detectado por Roberto Schwarz em seu texto — que comparece ao mercado de bens culturais com exigências engajadas. A feição assumida por tais exigências pode sugerir uma correspondência com aquelas construídas na história pelo PC. A disseminação da "cultura de Partido" e principalmente de seus valores político-culturais certamente não se fez nestas circunstâncias de maneira imediata, linear e direta, mas foi mediatizada e atualizada pelo CPC e por sua moldagem aos parâmetros do projeto de uma "cultura nacional-popular". A linhagem político-estética parece ser nítida.

O alinhamento majoritário do público de esquerda à música mais singela e engajada acontecido em alguns episódios dá uma mostra fidedigna e clara da permanência de determinados elementos valorativos. O encantamento com músicas como "Para não dizer que não falei de flores", de Geraldo Vandré, engajada e nacionalista, contrasta com a reação forte a propostas estético-políticas esboçadas em "Alegria alegria", "Domingo no parque", "É proibido proibir" (apesar de sua inspiração 68); enfim, pelo movimento tropicalista. A novidade de uma letra — mesmo politizada — montada com fragmentos de um mundo cotidiano (despedaçado pela modernidade); a relação e certa sintonia com a música internacional; o uso de elementos e equipamentos modernos; a atualização formal empreendida com uma busca de brasilidade, *à la* 1922; em resumo todo este conjunto estético-político desvela, em sua rejeição, os limites da tradição político-cultural assimilada pela esquerda brasileira e a dificuldade de sua renovação estético-política.

Política, marxismo e cultura: algumas palavras finais

Após este trajeto devem-se sugerir algumas reflexões finais acerca da relação entre marxismo, cultura e intelectuais no Brasil. Leandro Konder, em *Intelectuais brasileiros & marxismo*, observa que: "[...] não se pode escrever a história do pensamento brasileiro no nosso século sem falar na presença do marxismo". Fácil, por tudo que foi descrito e analisado, partir da afirmativa de Leandro Konder e mesmo alargá-la para a temática da cultura e dos intelectuais. A presença do marxismo e de seu "representante" no Brasil, o Partido Comunista, foi indubitável na cultura e entre os intelectuais, deixando marcas na história cultural e intelectual brasileira no século XX. Constatar isto é apenas uma primeira e insuficiente reflexão. Cabe qualificar esta presença.

Uma aproximação inicial: como o marxismo habitou as terras brasileiras quase que inteiramente conformado no Partido Comunista, com poucas exceções significativas a esta regra até o final dos anos 50, a relação entre marxismo, cultura e intelectuais sofre não só a mediação (político-ideológica) do PC, como a mediação da política, enquanto modalidade de realização e configuração privilegiada. Isto torna possível, por exemplo, um autor como Roberto Schwarz escrever sobre determinada interpretação comunista da sociedade brasileira: "Este engano esteve no centro da vida cultural brasileira de 1950 para cá [...]".[79]

Como antes assinalado, o marxismo que desembarca e toma forma no Brasil, principalmente a partir dos anos 40, enquadra-se nitidamente no "marxismo-leninismo" desenvolvido a partir de Stálin. A subordinação teórica irrestrita ao "marxismo-leninismo" e a incondicional submissão política ao PC da URSS inibem o desenvolvimento criativo do marxismo no Brasil e mesmo seu uso inovador na interpretação da realidade brasileira. Aliás durante longo tempo só os "intelectuais" do Partido, ou seja, seus dirigentes, têm legitimidade e reconhecimento do Partido como intérpretes da realidade brasileira. Um trecho exemplar neste sentido, escrito sob o título "O estudo da história e a realidade brasileira" por Rivadávia Mendonça: "Com exceção dos diversos e valiosos documentos da direção do Partido, não há trabalho de história brasileira que nos ajude plenamente neste estudo básico do desenvolvimento da realidade de nosso país. Ao contrário disto, alguns dos trabalhos existentes atrapalham e desorientam esse estudo, como é o caso particular da *História econômica do Brasil*, de autoria do camarada Caio Prado Jr. [...]".[80]

O (quase) monopólio do marxismo no Brasil exercido pelo Partido Comunista complementa-se desta maneira com o monopólio do uso legítimo do marxismo pelos "intelectuais" do aparelho, que buscam adequar estas análises às interpretações táticas e estratégicas globais elaboradas e impostas pelos soviéticos. O desconforto dos intelectuais marxistas do PC termina por se expressar em variados tons: em reclamações acerca da falta de atenção dada pelo Partido ao seu trabalho interpretativo, como aconteceu no depoimento de Alberto Passos Guimarães; na produção efetuada à margem e em contradição com teses do Partido, como ocorre com Caio Prado Jr., ou por uma produção só elaborada após a ruptura como o Partido, a exemplo de Leôncio Basbaum e Jacob Gorender.

O(s) monopólio(s) torna(m)-se uma herança ainda mais complicadora se se combinam, como de costume, ao menosprezo pela cultura "burguesa", corriqueiramente assimilada com toda a cultura contemporânea não-marxista. Um dos fundadores do marxismo italiano, Antonio Labríola percebeu tal atitude entre os marxistas:

> *Tenho me divertido muito pelas torpezas que Plekanov tem escrito contra Bernstein. Que Plekanov fale da filosofia alemã atual com tão soberano desprezo é muito cômico. Baseando-me na minha experiência de velho professor, aposto que Plekanov não sabe absolutamente nada de filosofia alemã contemporânea. Este modo arrogante de falar da ciência colocará no ridículo, ante todo o mundo, o socialismo científico. O mal consiste em que muita gente considera o marxismo como uma espécie de enciclopédia* (Allweisheit) *da ciência. Esta gente não entende que, ainda que sejam bons marxistas, para poder falar de história, de filosofia etc., devem simplesmente aprender como todos os demais.*[81]

Tal atitude e um olhar sempre voltado para as questões políticas e socioeconômicas, apesar da incidência do PC na vida cultural, podem, por certo, iluminar a exigência esboçada por Pedro Mota Lima em sua avaliação das teses divulgadas pela direção do PC para o seu V Congresso (1960), intitulada sintomaticamente "Falta uma tese: sobre o desenvolvimento cultural". No texto, taxativo, escreve o militante, jornalista e escritor Pedro Mota Lima: "Ao estudar a realidade brasileira as teses não assinalam um dos mais evidentes fatores, e não mero reflexo, do surto de progresso verificado em nosso país: o desenvolvimento da cultura nacional".[82]

A não-tematização da cultura, enquanto dimensão potencial, específica e irredutível da busca de emancipação humana em um sentido largo, ocasiona seu acionamento sob forte viés político. Em alguns instantes a gravidade da situação é flagrante: a cultura sufocada pela instrumentalização política perde seu "espírito" e torna-se pura e simplesmente (má) política. Os anos 50, na sua primeira metade, manifestam-se como este tempo de redução da cultura à política e à ideologia. Leia-se, a título de exemplo, o trecho escrito por Floriano Gonçalves, um dos dirigentes da "política cultural" partidária da época:

> *Hoje dispomos de revistas literárias e de divulgação cultural em cinco grandes estados:* Para Todos, Fundamentos, Horizonte, Seiva *e, brevemente,* Itinerário. *Precisamos urgentemente reforçar estas revistas, ampliar-lhes a tiragem, melhorar sua feição gráfica e elevar seu conteúdo. Cada uma destas revistas e de outras que estão para ser fundadas, deverá ser o centro aglutinador dos intelectuais democratas e das forças jovens que procuram orientação justa e correta, em torno do programa de defesa da independência nacional e da paz. Nossas revistas nos estados devem unir-se uma as outras, formar ampla rede e refletir nacionalmente uma ampla cultura revolucionária em desenvolvimento, com novos valores e novas perspectivas, uma cultura do ponto de vista da classe operária e que traduza o interesse de amplas massas que lutam pela paz e pela libertação nacional do jogo dos imperialistas forjadores de guerra e de seus sócios nacionais. Uma cultura que estimule as forças novas e os elementos populares e democratas de nosso povo a se desenvolverem plenamente, enfim, numa cultura nacional, popular e democrata em crescimento.*[83]

Em uma perspectiva como esta o potencial emancipador é retido apenas (e ficticiamente) na política. Outras manifestações emancipadoras — como a cultura, as artes, o pensamento etc. — sendo obrigadas a se diluir na (má) política, se descaracterizam e perdem sua "energia" emancipadora. A politização excessiva da cultura realiza uma "política cultural" que tem apenas um resultado: a paralisia da cultura.

Ainda que este tenha sido um momento particular de sectarização e estreitamento (melhor, estrangulamento) das relações entre política e cultura na história do marxismo brasileiro, a ausência de uma tematização adequada da cultura, de suas complexas e nuançadas relações com a

política e a persistente tradição de subsunção da cultura à política acompanham o Partido em todos os momentos de existência, em especial desde que se forjou nas décadas de 1930-1940 a "cultura de Partido". Mesmo períodos de floração cultural animada pela presença do Partido, como os rebeldes anos 60, em sua fase primeira e o projeto de cultura "nacional-popular", são marcados por este acentuado tom político, em tensão — instigante e inibidora — constante. A falta de uma compreensão da força emancipadora da cultura — política portanto, mas à sua maneira — tenta canalizar, nos limites em que isto é possível, a "energia" para a política, através de uma militância cotidiana e instrumental que por vezes inibe também a criação cultural mais aprofundada e requintada. Não é causal o abandono do PC por artistas que buscam tempo e condições para sua realização enquanto artistas. Este é o caso, por exemplo, de Mário Gruber e Jorge Amado, conforme ambos expressaram em seus depoimentos.

Acompanhar o itinerário das relações marxismo, em sua conformação dominante no Brasil, e cultura através de figuras como aparato cultural desenvolvido e detido pelo PC; do seu relacionamento com os intelectuais e de suas visões sobre a cultura (brasileira) permite vislumbrar a potencial riqueza das relações cultura e marxismo no Brasil. Neste sentido, torna-se impossível analisar a história da cultura brasileira no século XX sem evocar a presença do marxismo e dos marxistas no cenário. A riqueza potencial da interação, entretanto, não se realiza de modo substantivo na produção de interpretações (consistentes) da realidade/atualidade brasileira, em elaborações artísticas e literárias (qualificadas e transpassadas por aquele relacionamento) ou em construções teóricas (rigorosas). A configuração e a vigência do "marxismo-leninismo", enquanto versão dominante do marxismo; a politização (indiferenciada) da cultura e a ausência de uma reflexão e compreensão acerca da cultura e de suas relações com a política criam tensões intransponíveis na história, pelas quais a realização das potencialidades inscritas na relação marxismo e cultura terminam por não se realizar.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

[1] CANDIDO, Antonio. "Literatura e cultura de 1900 a 1956". In: ___. *Literatura e sociedade*. São Paulo, Nacional, 1967, pp. 155 e 157.

[2] Ver, além do texto citado: CANDIDO, Antonio. "A Revolução de 1930 e a cultura". In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, (4): 27-36, abril de 1984; MICELI, Sérgio, *Intelectuais e classe dominante no Brasil* (1920-1945) São Paulo, Difel, 1979; MICELI, Sérgio. "Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil 1930-1964". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, 2(5): 5-26, outubro de 1987 e VELLOSO, Monica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro; CPDOC, 1987.

[3] Sobre este momento, consultar: VIANNA, Luiz Werneck, "Problemas de política e a organização dos intelectuais". In: *Presença*, São Paulo, (1): 137-51; COUTINHO, Carlos Nelson. "Os intelectuais e a organização da cultura no Brasil". In: *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, (10): 93-110, 1981; ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1988 e RUBIM, Antonio Albino Canelas. "Democracia, cultura e comunicação no Brasil". In: *Intercom. Revista Brasileira de Comunicação*. São Paulo, (53): 51-7, 1985.

[4] WORONTZOFF, Madeleine. *La concepción de la prensa en Lenin*. Barcelona, Fontamara, 1979.

[5] DIAS, Giocondo. *Depoimento ao Autor*. São Paulo, 7 de julho de 1986.

[6] AMADO, Jorge citado em TATI, Miécio. *Jorge Amado. Vida e obra*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1961.

[7] GUEDES, Armênio. *Depoimento ao Autor*. São Paulo, 16 de maio de 1986.

8 O jornal foi estudado em uma dissertação de mestrado. Ver SERRA, Sonia de Alencar. *O Momento: um jornal militante*. Salvador, Mestrado de Ciências Sociais da UFBa, s.d.

9 "Grupo de Amigos de Literatura". In: *Literatura*. Rio de Janeiro, (9): 2, abr./set. de 1948.

10 JURANDIR, Dalcídio. "O que representa *Problemas*" In: *Problemas*. Rio de Janeiro, (14): 32, 33, 35 e 42, outubro de 1948.

11 PEREIRA, Astrojildo. "Desapreço ao trabalho intelectual". In: *Imprensa Popular*. Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 1956, p. 5. Astrojildo continua: "Em suma, a revista *Problemas* se constitui não só em paradigma como ainda mais um espelho das concepções deformadas, dominante em sua direção, acerca de como se deve educar teoricamente os quadros e militantes".

12 Além da tese já indicada, consultar um texto posterior: LIMONGI, Fernando Papaterra. "Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado Jr. e a revista Brasiliense." In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, 2(5): 27-46, outubro de 1987.

13 "Apresentação". In: *Estudos Sociais*. Rio de Janeiro, (1): 3-4, maio-jun. de 1958.

14 Estudos Sociais. Rio de Janeiro, (8): 387-8, julho de 1960. Do conselho de redação participam, além dos responsáveis: Fausto Cupertino, Jacob Gorender, Mário Alves, Leandro Konder, Nelson Werneck Sodré e Rui Facó.

15 MOTA, Carlos Guilherme da. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo, Ática, 1977, pp. 205 e 206.

16 PEREIRA, Astrojildo. "Organização e propaganda". In: *Movimento Comunista*, Rio de Janeiro, (8): 210, julho de 1922.

17 KONDER, Leandro. *O marxismo na batalha das idéias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p. 31.

18 PRADO JR., Caio. "É preciso deixar o povo falar" (entrevista). In: MOTA, Lourenço Dantas. *A história vivida*. São Paulo, Estado de São Paulo, 1981, v. 1, p. 305.

19 BASBAUM, Leôncio. *História sincera da República*. São Paulo, Alfa-Omega, 1975-1976, v. 2, p. 216.

20 Ver, por exemplo: LOTTMAN, Herbert R. *A Rive Gauche: escritores, artistas e políticos em Paris 1930-1950*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987, 421p. e o texto de Antonio Candido, *op. cit.*

21 KARACIK, Raul. "A evolução política do Brasil. In: *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, (6):158, março de 1934.

22 MEDEIROS, Maurício de. *Rússia*. Rio de Janeiro, Calvino Filho, s.d., 6. ed.

23 KONDER, Leandro. *A derrota de dialética*. Rio de Janeiro, Campus, 1988, p. 44.

24 GUIMARÃES, Alberto Passos. *Depoimento ao Autor*. Rio de Janeiro, 5 de julho de 1986.

25 DANTAS, Raymundo Souza. *Um começo de vida*. Rio de Janeiro, Campanha de educação de adultos/Ministério de Educação e Saúde, 1949, p. 62.

26 AMADO, Jorge. *Depoimento ao Autor*. Salvador/Rio de Janeiro, fev.-mar. de 1985.

27 PAIM, Alina. *A hora próxima*. Rio de Janeiro, Vitória, 1955.

28 "Alina, da glória ao desencanto." In: Isto é. São Paulo, (399): 58, 15 de agosto de 1984.

29 ALVES, Osvaldo. "Cultura popular". In: *Leitura*. Rio de Janeiro, (30): 23, junho de 1945.

30 AMADO, Jorge. "Discurso de Wroclaw". In: *Literatura*. Rio de Janeiro, (10): 8, outubro de 1948.

31 Ver: FABRIS, Anna Teresa. "Portinari, o pintor social". São Paulo, ECA/USP, 1977 (Dissertação de mestrado).

32 AMARAL, Aracy. *Arte para quê?* São Paulo, Nobel, 1984, p. 33.

33 MACHADO, Anibal. "Mostra de arte social". In: *Movimento*. Rio de Janeiro, (4): 19, outubro de 1935.

34 GRUBER, Mário. *Depoimento ao Autor*. São Paulo, 17 de julho de 1986.

35 VIANY, Alex. *Depoimento ao Autor*. Rio de Janeiro, 4 de julho de 1986.

36 AMADO, Jorge. "Apresentação". In: *O Momento*. Salvador, (22): 2, 3 de setembro de 1945.

37 PEREIRA, Astrojildo. "A formação do PCB". In: ___. *Ensaios históricos e políticos*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1979, p. 79.

38 CANDIDO, Antonio. "A Revolução de 1930 e a cultura". In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, (4): 27, abril de 1984.

39 FERRAZ, Geraldo. "Apresentação". In: GALVÃO, Patrícia. *Parque industrial*, São Paulo, Alternativa, s.d., p. II.

40 QUEIROZ, Raquel. *Caminho de pedras*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1979, 7. ed., p. 37. A primeira edição é de 1937.

41 DULLES, John W. F. *Anarquistas e comunistas no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977, p. 404-5.

[42] EHRENBURG, Ilya. *Memórias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, v. 6, pp. 216-7.

[43] PECAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo, Ática, 1990, p. 141.

[44] VIANNA, Luiz Werneck. *op. cit.*, p. 148.

[45] SCHWARZ, Roberto. "Cultura e política 1964-1969". In: ___. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pp. 61-92. Ver também sobre cultura e política nos anos 60: RIDENTI, Marcelo. "A canção do homem enquanto seu lobo não vem. A esquerda brasileira, os artistas e a agitação cultural e política: 1964-1968". Trabalho apresentado no GT "Partidos e Movimentos de Esquerda" no XII Encontro Anual da Anpocs. Águas de São Pedro/São Paulo, 1988.

[46] HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Impressões de viagem*. São Paulo, Brasiliense, 1980 e BERNARDET, Jean Claude. *Brasil em tempo de cinema*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

[47] CONY, Carlos Heitor. *O ato e o fato*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 5-6.

[48] PECAUT, Daniel. *op. cit.*, pp. 143-51.

[49] ANDRADE, Mário. "Intelectual-I" In: *Diário Nacional*. Rio de Janeiro, 10 de abril de 1932. O texto está transcrito em: FACIOLI, Valentim (org.) Breton/Trotsky: *Por uma arte revolucionária independente*. São Paulo, Paz e Terra/Cemap, 1985, p. 141-2.

[50] AMADO, Jorge. *Homens e coisas do Partido Comunista*. Rio de Janeiro, Horizonte, 1946, p. 11.

[51] ANDRADE, Carlos Drummond. *O observador no escritório*. Rio de Janeiro, Record, 1985, p. 45.

[52] GORENDER, Jacob. *Depoimento ao Autor*. São Paulo, 15 de julho de 1986.

[53] RODRIGUES, Leôncio Martins. "O PCB: os dirigentes e a organização." In: FAUSTO, Boris (org.) *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difel, 1981, tomo III, livro 10, p. 412.

[54] BRANDÃO, Gildo. "Album de família. A situação intelectual do Partido Comunista no Brasil (1945-1964)". Trabalho apresentado no XII Encontro Anual da Anpocs. Águas de São Pedro/São Paulo, 1988, p. 20.

[55] FACÓ, Rui. "Os intelectuais e o Partido". In: *Novos Rumos*, Rio de Janeiro, 1 a 7 de julho de 1960 (número 70).

[56] "I Curso de Literatura Brasileira da ABDE". *Revista da ABDE*. São Paulo, (2): terceira capa, maio-jun. de 1952.

[57] FACÓ, Rui. *Brasil século XX*. Rio de Janeiro, Vitória, s.d.

[58] MELO, Clóvis. "A literatura brasileira e seu conteúdo social". In: *Princípios*. São Paulo, (12): 41, dezembro de 1985.

[59] FERRAZ, Aydano do Couto. "O Castro Alves de Edison Carneiro". In: *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro.

[60] AMADO, Jorge. *O amor do soldado*. São Paulo, Martins, 1972, p. 202.

[61] CENTENÁRIO de Castro Alves. *Literatura*. Rio de Janeiro, (4): 1-3, jan.-jun. de 1947. Carlos Drummond de Andrade faz uma interessante anotação acerca das comemorações: "A justa celebração geral ao chegar ao segundo time literário é aproveitada por este para xingar os poetas modernistas de alto a baixo. Há 25 anos que somos xingados. O que não me impede, quanto a mim, de amar o poeta [...] Mas vá lá alguém fazer a menor restrição ao poeta". ANDRADE, C. D. *op. cit.*, p. 66-7.

[62] ANDRADE, Oswald de. "Comemorando Castro Alves". In: ___. Obras Completas 10. *Telegrama*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p. 57.

[63] MELO, Clóvis. "A poesia e o povo". In: *O Popular*. Recife, (31):3, 2 de outubro de 1948.

[64] AMADO, Jorge. "Discurso". In: NERUDA, Pablo; POMAR, Pedro e AMADO, Jorge. *O Partido Comunista e a liberdade de criação*. Rio de Janeiro, Horizonte, 1946, p. 34.

[65] BRANDÃO, Octávio. *O niilista Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Organizações Simões, 1958.

[66] ANDRADE, Oswald de. "O caminho percorrido". In: ___. *Obras Completas* 5. Ponta de lança. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972, p. 101.

[67] FACÓ, Rui. "O niilista Octávio Brandão". In: *Estudos Sociais*. Rio de Janeiro, (2): 245-8, julho-agosto de 1958.

[68] AMADO, Jorge. "Fidelidade do povo, a linha de unidade de meus livros" (entrevista). In: MOTA, Lourenço D. (org.) *A história vivida*. São Paulo, O Estado de S.Paulo, 1981-82, v. 3, p. 30.

[69] SODRÉ, Nelson Werneck. *Memórias de um escritor*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 40.

[70] BASBAUM, Leôncio. *op. cit.*, pp. 202 e 203.

[71] ZILIO, Carlos. "Da Antropofagia à Tropicália". In: ZILIO, Carlos; LAFETA, João Luiz e LEITE, Lígia Chiappini. *O nacional popu-*

lar na cultura brasileira. Artes plásticas/literatura. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 14.

[72] JURANDIR, Dalcídio. "O partido do proletariado inicia revolução cultural". *Para Todos*. Rio de Janeiro, (16): 10, março de 1952.

[73] AMADO, Jorge. *O Cavaleiro da Esperança*. Rio de Janeiro, Record, 1979, p. 248.

[74] JUREMA, Aderbal. "Subindo a escada vermelha". In: *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, (5): 141, fevereiro de 1935.

[75] ANDRADE, Mário apud KONDER, Leandro. *Intelectuais brasileiros & marxismo*. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1991, p. 46.

[76] CASTRO, Moacir Werneck de. "Di Cavalcanti. Ponta de lança carioca na Semana de Arte Moderna". In: *Rio Artes*. Rio de Janeiro, maio de 1992, p. 8 (nº 1).

[77] POMAR, Pedro. "Discurso". In: NERUDA, Pablo; POMAR, Pablo e AMADO, Jorge. *op. cit.*, p. 10-1.

[78] AMADO, Jorge. *Subterrâneos da liberdade. Os tempos ásperos*. Rio de Janeiro, Record, 1985, v. 1, p. 197.

[79] SCHWARZ, Roberto. "Cultura e política, 1964-1969 — alguns esquemas". In: ___. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 64-5.

[80] MENDONÇA, Rivadávia. "O estudo da história e a realidade brasileira". In: *Imprensa Popular*. Rio de Janeiro, 01 de agosto de 1954, p. 2.

[81] LABRIOLA, Antonio. Apud PAGGI, Leonardo. "Intelecuales, teoria y partido en el marxismo de la Segunda Internacional. Aspectos sy problemas". In: ADLER, Marx. El socialismo y los intelectuales. México, Siglo XXI, 1980, p. 91.

[82] LIMA, Pedro Mota. "Falta uma tese: sobre o desenvolvimento cultural" In: *Novos Rumos*. Rio de Janeiro, 15 a 21 de julho de 1960 (nº 72) Tribuna de Debates, p. 4.

[83] GONÇALVES, Floriano. "Uma tarefa de honra". In: *Para Todos*. Rio de Janeiro, (8): 2, abril de 1951.

Os dois primeiros capítulos deste volume, que se publica sob o signo da comemoração internacional dos 150 anos do *Manifesto Comunista*, estudam a influência, um de Gramsci, outro de Althusser, na esquerda brasileira. Na seqüência examinam-se diferentes aspectos do enraizamento do marxismo no pensamento nacional entre 1945 e 1964: a trajetória político-intelectual de Luís Carlos Prestes (cujo centenário também se comemora) e a concepção comunista da democracia; o nacionalismo desenvolvimentista do Iseb; a explicação do atraso em termos de dualismo estrutural e, nos dois capítulos finais, a elaboração e concretização do projeto cultural do PCB, que tão profundamente marcou todas as formas de expressão artística e intelectual dos anos 50 e 60, adquirindo dinâmica própria e atravessando, com intensa força de irradiação, os anos sombrios do obscurantismo ditatorial.

João Quartim de Moraes



